

OPERA OMNIA
SANCTI THOMAE AQUINATIS

-----oOo-----

Textum electronicum praeparavit et indexavit
Ricardo M. Rom n, S. R. E. Presbyterus
Bonis Auris, MCMXCVIII

|*Q._DISPUTATAE
QUAESTIONES DISPUTATAE

|*DE_MALO

|q1 Quaestio 1

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum malum sit aliquid.

PR2

Secundo utrum malum sit in bono.

PR3

Tertio utrum bonum sit causa mali.

PR4

Quarto utrum malum convenienter dividatur per culpam et poenam.

PR5

Quinto quid plus habeat de ratione mali, utrum culpa, an poena.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur an malum sit aliquid.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Omne enim creatum aliquid est. Sed malum est aliquid creatum, secundum illud Is., c. Lxv, 7: ego Dominus faciens pacem et creans malum. Ergo malum est aliquid.

AG2

Praeterea, utrumque contrariorum est aliquid in natura, quia contraria sunt in eodem genere posita. Sed malum est contrarium bono, secundum illud Eccli. XXXIII, 15: contra bonum malum. Ergo malum est aliquid.

AG3

Sed dicendum, quod malum in abstracto acceptum non est contrarium, sed privatio; sed aliquod malum in concreto acceptum est contrarium et est aliquid. Sed contra, nihil est contrarium alteri secundum id in quo cum eo convenit; nigrum enim non contrariatur albo secundum quod est color. Sed secundum id quod substernitur ipsi malo, convenit malum cum bono. Ergo secundum illud, malum non contrariatur bono, sed secundum hoc ipsum quod est malum; malum ergo, in quantum est malum, est aliquid.

AG4

Praeterea, oppositio formae et privationis invenitur etiam in rebus naturalibus. Sed non dicitur quod in rebus naturalibus malum contrarietur bono, sed solum in moralibus: quia malum et bonum, secundum quod sunt contraria, continent sub se virtutem et vitium.

Ergo contrarietas mali et boni non intelligitur secundum oppositionem privationis et habitus.

AG5

Praeterea, dionysius et Damascenus dicunt quod malum est sicut tenebra. Tenebra autem contrariatur lumini, ut dicitur II de anima.

Ergo et malum contrariatur bono, et non solum est eius privatio.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit, illud quod semel est, nunquam totaliter cedit in non esse.

Si ergo aer illuminatur a sole, illud lumen creatum in aere non totaliter desinit esse; nec potest dici quod recolligatur in suo principio.

Ergo remanet in subiecto aliquid eius, quod est sicut dispositio imperfecta; et hoc vocatur tenebra. Ergo tenebra est aliquid contrarium lumini, et non privatio sola. Et eadem ratio est de malo et bono. Ergo malum non est sola privatio boni, sed contrarium.

AG7

Praeterea, inter privationem et habitum non est medium in susceptibili. Sed inter bonum et malum est aliquid medium, nec omnia sunt bona et mala, ut dicitur in praedicamentis.

Ergo bonum et malum non opponuntur ut privative opposita, sed ut contraria, inter quae potest esse medium: et sic malum aliquid est.

AG8

Praeterea, omne quod corrumpit, agit.

Sed malum, in quantum malum, corrumpit, ut dionysius dicit IV cap. De divin. Nomin..

Ergo malum, in quantum malum, agit. Sed nihil agit nisi in quantum est aliquid. Ergo malum, in quantum malum, est aliquid.

AG9

Sed dicendum, quod corrumpere non est agere, sed defectus actionis. Sed contra, corruptio est motus vel mutatio. Ergo corrumpere est movere. Sed movere est agere. Ergo corrumpere est agere.

AG10

Praeterea, invenitur corruptio naturalis sicut et generatio, ut dicit Philosophus V physic..

Sed in omni motu naturali est aliquid per se intentum a natura moventis; ergo in corruptione est aliquid per se intentum a natura corrumpentis. Corrumpere autem est proprium mali, ut dionysius dicit.

Ergo malum habet aliquam naturam intendentem aliquem finem.

AG11

Praeterea, quod non est aliquid, non potest esse genus, quia non entis non sunt species, ut dicit Philosophus IV physic..

Sed malum est genus: dicitur enim in praedicamentis, quod bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. Ergo malum est aliquid.

AG12

Praeterea, quod non est aliquid, non potest esse differentia constitutiva alicuius: quia omnis differentia est unum et ens, ut dicitur in III metaphys.. Sed bonum et malum sunt differentiae constitutivae virtutis et vitii. Ergo malum est aliquid.

AG13

Praeterea, illud quod non est aliquid non potest intendi et remitti. Sed malum intenditur et remittitur: maius enim malum est homicidium quam adulterium. Nec potest dici quod dicatur maius malum in quantum corrumpit plus de bono, quia corruptio boni est effectus mali; causa autem non intenditur et remittitur propter effectum, sed e converso.

Ergo malum est aliquid.

AG14

Praeterea, omne quod habet esse per positionem in loco, est aliquid. Sed malum est huiusmodi: dicit enim Augustinus, quod malum suo loco positum eminentius commendat bonum. Nec potest dici hoc esse intelligendum de malo ex parte boni in quo est: quia malum commendat bonum secundum oppositionem quam habet ad ipsum, secundum quod opposita iuxta se posita magis elucescunt. Ergo malum, in quantum est malum, est aliquid.

AG15

Praeterea, Philosophus in V phys.

Dicit, quod omnis mutatio est ex subiecto in subiectum, vel ex subiecto in non subiectum, vel ex non subiecto in subiectum; et nominat subiectum quod affirmatione monstratur.

Cum autem aliquis mutatur de bono in malum, non mutatur de subiecto in non subiectum, neque de non subiecto in subiectum; quia hae mutationes sunt generatio et corruptio. Ergo mutatur de subiecto in subiectum; et ita videtur quod malum sit aliquid affirmative existens.

AG16

Praeterea, Philosophus dicit in I de gener., quod corruptio unius est generatio alterius. Sed malum, in quantum malum, est corruptivum, secundum dionysium IV cap. De divin. Nomin.. Ergo malum, in quantum malum, est generativum alicuius et ita oportet quod sit aliquid; quia omne quod generatur, generatur ex aliquo.

AG17

Praeterea, bonum habet rationem appetibilis, quia bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I ethic., et eadem ratione malum habet rationem fugibilis. Sed contingit quod aliquid negative significatum appetitur naturaliter, et

aliquid affirmative significatum naturaliter fugitur, sicut ovis naturaliter fugit praesentiam lupi, et appetit eius absentiam.

Ergo non magis bonum est aliquid quam malum.

AG18

Praeterea, poena, in quantum poena, est iusta; et quod iustum est, bonum est. Ergo poena, in quantum poena, est aliquid bonum.

Sed poena, in quantum poena, est aliquid malum: dividitur enim malum per poenam et culpam. Ergo aliquod malum, in quantum huiusmodi, est bonum. Sed omne bonum est aliquid. Ergo malum, in quantum est malum, est aliquid.

AG19

Praeterea, si bonitas non esset aliquid nihil esset bonum. Ergo similiter si malitia non est aliquid, nihil est malum. Sed constat multa mala esse. Ergo malitia aliquid est.

AG20

Sed dicendum, quod malum non est ens naturae aut moris, sed ens rationis. Sed contra est quod Philosophus dicit in VII metaph., quod bonum et malum sunt in rebus, sed verum et falsum sunt in intellectu.

Ergo malum non est ens rationis tantum, sed est aliquid in rebus naturalibus.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit XI de Civit. Dei, quod malum non est natura aliqua, sed defectus boni hoc nomen accepit.

SC2

Praeterea, Ioan. I, 3, dicitur: omnia per ipsum facta sunt. Sed malum non est factum per verbum, ut Augustinus dicit.

Ergo malum non est aliquid.

SC3

Praeterea, ibidem subditur: sine ipso factum est nihil, id est peccatum; quia peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant, ut dicit Glossa ibidem; et eadem ratione quodlibet aliud malum nihil est. Ergo malum non est aliquid.

CO

Respondeo. Dicendum quod sicut album, ita et malum dupliciter dicitur. Uno enim modo cum dicitur album, potest intelligi id quod est albedini subiectum; alio modo album dicitur id quod est album, in quantum est album, scilicet ipsum accidens. Et similiter malum uno modo potest intelligi id quod est subiectum mali, et hoc aliquid est: alio modo potest intelligi ipsum malum, et hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alicuius particularis boni. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod bonum proprie est aliquid in quantum est appetibile, nam, secundum Philosophum in I ethic., optime definirunt bonum dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt; malum autem dicitur id quod opponitur bono. Unde oportet malum esse id quod opponitur appetibili in quantum huiusmodi.

Hoc autem impossibile est esse aliquid: quod triplici ratione apparet. Primo quidem, quia appetibile habet rationem finis; ordo autem finium est sicut et ordo agentium. Quanto enim aliquod agens est superius et universalius, tanto et finis propter quem agit, est universalius bonum; nam omne agens agit propter finem, et propter aliquod bonum; et hoc manifeste apparet in rebus humanis. Nam rector civitatis intendit bonum aliquod particulare, quod est civitatis bonum. Rex autem qui est illo superior, intendit bonum universale, scilicet totius regni pacem. Cum ergo in causis agentibus non sit procedere in infinitum, sed oporteat devenire ad unum primum, quod est universalis causa essendi, oportet quod etiam sit aliquod universale bonum in quod omnia bona reducuntur; et hoc non potest esse aliud quam hoc ipsum quod est primum et universale agens; quia cum appetibile moveat appetitum, primum autem movens oportet esse non motum, necesse est primum et universale appetibile esse primum et universale bonum, quod omnia operatur propter appetitum sui ipsius. Sicut ergo quidquid est in rebus oportet quod proveniat a prima et universali causa essendi, ita quidquid est in rebus oportet quod proveniat a primo et universali bono.

Quod autem provenit a primo et universali bono, non potest esse nisi bonum particulare tantum; sicut quod provenit a prima et universali causa essendi, est aliquod particulare ens. Omne ergo quod est aliquid in rebus, oportet quod sit aliquod particulare bonum; unde non potest secundum id quod est, bono opponi. Unde relinquitur quod malum, secundum quod est malum, non est aliquid in rebus, sed est alicuius particularis boni privatio, alicui particulari bono inhaerens.

Secundo hoc idem apparet, quia quidquid est in rebus, habet aliquam inclinationem, et appetitum alicuius sibi convenientis. Quod autem habet rationem appetibilis, habet rationem boni. Quidquid ergo est in rebus habet convenientiam cum aliquo bono. Malum autem, in quantum huiusmodi, non convenit cum bono, sed opponitur ei. Malum ergo non est aliquid in rebus. Sed si malum esset aliqua res, nihil appeteret, nec ab aliquo appeteretur; et per consequens non haberet aliquam actionem nec aliquem motum, quia nihil agit vel movetur nisi propter appetitum finis.

Tertio idem apparet ex hoc quod ipsum esse maxime habet rationem appetibilis; unde videmus quod unumquodque naturaliter appetit conservare suum esse, et refugit destructiva sui esse, et eis pro posse resistit. Sic ergo ipsum esse, in quantum est appetibile, est bonum. Oportet ergo quod malum, quod universaliter opponitur bono, opponatur etiam ei quod est esse. Quod autem est oppositum ei quod est esse, non potest esse aliquid.

Unde dico, quod id quod est malum, non est aliquid; sed id cui accidit esse malum, est aliquid, in quantum malum privat non nisi aliquod particulare bonum; sicut et hoc ipsum quod est caecum esse, non est aliquid; sed id cui accidit caecum esse, est aliquid.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur esse malum dupliciter: uno quidem modo simpliciter, alio vero modo secundum quid. Illud autem dicitur simpliciter malum quod est secundum se malum. Hoc autem est quod privat aliquo particulari bono quod est ex debito suae perfectionis, sicut aegritudo est malum animalis, quia privat aequalitatem humorum, quae requiritur ad perfectum esse animalis. Sed secundum quid dicitur esse malum quod non est malum secundum se, sed alicuius; quia scilicet non privat aliquo bono quod sit de debito suae perfectionis, sed quod est de debito perfectionis alterius rei, sicut in igne est privatio formae aquae, quae non est de debito perfectionis ignis, sed de debito perfectionis aquae; unde ignis non est secundum se malus, sed est malus aquae. Similiter autem ordo iustitiae habet adiunctam privationem particularis boni alicuius peccantis, in quantum ordo iustitiae hoc requirit ut aliquis peccans privetur bono quod appetit. Sic ergo poena ipsa est bona simpliciter, sed est mala huic; et hoc malum dicitur Deus creare, pacem autem facere; quia ad poenam non cooperatur appetitus peccantis, ad pacem autem cooperatur appetitus pacem recipientis. Creare autem est aliquid facere nullo praesupposito.

Et sic patet quod malum dicitur esse creatum, non in quantum est malum, sed in quantum est simpliciter bonum, et secundum quid malum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod bonum et malum proprie opponuntur ut privatio et habitus; quia, ut simpliciter dicit in commento praedicamentorum, illa proprie dicuntur contraria quorum utrumque est aliquid secundum naturam, sicut calidum et frigidum, album et nigrum; sed alia quorum unum est secundum naturam et aliud recessus a natura, non opponuntur proprie ut contraria, sed ut privatio et habitus. Sed duplex est privatio: una quidem quae est in privatum esse, ut mors et caecitas; alia vero quae est in privari, ut aegritudo, quae est via in mortem, et ophthalmia, quae est via in caecitatem: et huiusmodi privationes interdum dicuntur contrariae, in quantum adhuc retinent aliquid de eo quod privat; et hoc modo malum dicitur contrarium, quia non privat totum bonum, sed aliquid de bono removet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod nisi nigrum aliquid retineret de natura coloris, non posset esse contrarium albo, quia contraria oportet esse in eodem genere. Licet ergo hoc in quo convenit album cum nigro non sufficiat ad rationem contrarietatis, tamen sine hoc contrarietas esse non potest; et similiter licet id in quo convenit malum cum bono non sufficiat ad rationem contrarietatis, tamen sine hoc contrarietas esse non potest.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ideo in moralibus magis quam in naturalibus malum contrarium bono dicitur, quia moralia ex voluntate dependent; voluntatis autem obiectum est bonum et malum. Omnis autem actus denominatur et speciem recipit ab obiecto. Sic ergo actus voluntatis, in quantum fertur in malum, recipit rationem et nomen mali; et hoc malum contrariatur proprie bono; et haec contrarietas ex actibus in habitus transit in quantum actus et habitus simulantur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod tenebra non est contrarium lumini, sed privatio; sed Aristoteles frequenter utitur nomine contrarii pro privatione, quia ipse dicit, quod privatio quodammodo est contrarium, et quod prima contrarietas est privatio et forma.

RA6

Ad sextum dicendum, quod adveniente tenebra nihil remanet de lumine; sed remanet solum potentia ad lumen, quae non est aliquid tenebrae, sed subiectum eius. Sic enim antequam illuminaretur aer, erat solum in potentia ad lumen. Nec proprie loquendo lumen est aut fit aut corrumpitur, sed aer illuminatus esse aut fieri aut corrumpi dicitur secundum lumen.

RA7

Ad septimum dicendum, quod sicut simpliciter dicit in commento praedicamentorum inter malum et bonum, secundum quod in moribus accipitur, invenitur aliquid medium; sicut actus indifferens est medium inter actum vitiosum et virtuosum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod malum abstracte accipiendo, idest hoc ipsum quod est malum, dicitur corrumpere, non quidem active, sed formaliter, in quantum scilicet est ipsa corruptio boni; sicut et caecitas dicitur corrumpere visum, in quantum est ipsa visus corruptio seu privatio; sed id quod est malum, si sit quidem malum simpliciter,

id est secundum se ipsum, sic quidem corrumpit, id est corruptum ducit in actum et effectum, non agendo sed deagendo, id est per defectum activae virtutis, sicut semen indigestum deficit in generando et producit partum monstruosum, qui est corruptio naturalis ordinis. Sed id quod non est simpliciter et secundum se malum, secundum virtutem activam, perfectam corruptionem facit, non simpliciter, sed alicuius.

RA9

Ad nonum dicendum, quod corrumpere formaliter non est movere nec agere, sed corruptum esse; corrumpere autem active est movere et agere; ita tamen quod quidquid est ibi de actione vel motione pertinet ad virtutem boni, quod autem est ibi de defectu, pertinet ad malum, qualitercumque accipiatur; sicut quidquid est in claudicatione de motu est ex virtute gressiva; defectus autem rectitudinis est ex tibiae curvitate; et ignis generat ignem in quantum habet talem formam, corrumpit tamen aquam, in quantum huic formae adiungitur talis privatio.

RA10

Ad decimum dicendum, quod corruptio quae est ab eo quod est malum simpliciter et secundum se ipsum, non potest esse naturalis, sed magis est casus a natura; sed corruptio quae est ab eo quod est malum alicui potest esse secundum naturam, sicut quod ignis corrumpat aquam; et tunc id quod intendit, est bonum simpliciter, scilicet forma ignis. Quod autem intenditur principaliter, est esse ignis generati, et secundario non esse aquae, in quantum ad esse ignis requiritur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod verbum illud Philosophi difficultatem habet, quia si malum et bonum non sunt in genere, sed sunt genera, cassatur decem praedicamentorum distinctio; et ideo, ut simplicius dicit in commento praedicamentorum, quidam solventes dixerunt, quod verbum Philosophi sic est intelligendum, quod bonum et malum sunt genera contrariorum, scilicet virtutis et vitii, non tamen sunt in genere contrario, sed in qualitate. Sed expositio haec non videtur conveniens, quia istud tertium membrum non differt a primo quod ponit, scilicet quod quaedam contraria sunt in uno genere. Unde Porphyrius dixit, quod contrariorum quaedam sunt univoca, et ista sunt vel in uno genere proximo, ut album et nigrum in genere coloris, quod est primum membrum divisionis ab Aristotele positum; vel in contrariis generibus proximis, sicut castitas et impudicitia, quae sunt sub virtute et vitio, quod est secundum membrum; quaedam vero sunt aequivoca, sicut bonum quod circuit omnia genera, sicut et ens, et similiter malum; et ideo bonum et malum dixit non esse nec in uno genere nec in pluribus, sed ipsa esse genera, prout genus dici potest id quod genera transcendit, sicut ens et unum. Simplicius vero ponit duas alias solutiones: quarum una est, quod bonum et malum dicuntur genera contrariorum, in quantum unum contrariorum est defectivum respectu alterius, sicut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis; et sic omnia contraria quodammodo reducuntur ad bonum et malum, prout omnis defectus pertinet ad rationem mali. Unde et in I physic., dicitur, quod semper contraria comparantur ad invicem ut melius et peius. Alia solutio est, quod Aristoteles dixit hoc secundum opinionem Pythagorae qui posuit duos ordines rerum; quorum unus comprehenditur sub bono, et alius sub malo. Multoties enim in logica utitur exemplis non veris secundum opinionem propriam, sed probabilibus secundum aliorum opinionem. Et sic patet secundum praedicta quod non oportet ponere quod malum sit aliquid.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod bonum et malum non sunt differentiae nisi in moralibus, in quibus malum positive aliquid dicitur, secundum quod ipse actus voluntatis denominatur malus a voluto; licet et ipsum malum non possit esse volitum nisi sub ratione boni.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod unumquodque est magis malum altero, non per accessum ad aliquid summe malum, vel per participationem diversam alicuius formae, sicut dicitur aliquid magis vel minus album secundum diversam participationem albedinis; sed dicitur aliquid magis vel minus malum, secundum quod magis vel minus privatur de bono, non quidem effective, sed formaliter.

Homicidium enim dicitur maius peccatum quam adulterium, non quia magis corrumpat bonum naturale animae, sed quia magis removet bonitatem ipsius actus: plus autem contrariatur caritatis bono, quo debet informari actus virtuosus, homicidium, quam adulterium.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod nihil prohibet malum habere loci positionem secundum id quod in eo de bono retinetur, et quod commendet bonum sua oppositione in quantum est malum.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod subiectum quod est affirmatione monstratum, non solum est contrarium, sed etiam privatio.

Dicit enim Philosophus ibidem quod aliqua privatio affirmatione monstratur, ut nudum; et praeterea nihil prohibet dicere mutationem de bono in malum quamdam corruptionem esse, ut sic possit dici mutatio de subiecto in non subiectum; cum tamen homo de bonitate virtutis in malitiam mutatur, est motus de qualitate in qualitatem, ut patet per praemissa.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod, sicut dionysius solvit, malum est corruptivum in quantum est malum; generativum autem non est in quantum malum, sed in quantum retinet aliquid de bono.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod non esse nunquam appetitur nisi in quantum per aliquod non esse conservatur proprium esse; sicut ovis absentiam lupi appetit propter conservationem propriae vitae; nec praesentiam lupi refugit nisi in quantum est suae vitae corruptiva. Ex quo patet quod ens appetitur per se ipsum, fugitur autem per accidens; non ens autem fugitur per se, et appetitur per accidens; et ideo bonum, in quantum bonum, est aliquid; malum autem, in quantum malum, est privatio.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod poena, in quantum est poena, est malum alicuius; in quantum est iusta, est bonum simpliciter.

Nihil autem prohibet id quod est bonum simpliciter, esse malum alicuius; sicut forma ignis est bonum simpliciter, sed est malum aquae.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod ens dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod significat naturam decem generum; et sic neque malum neque aliqua privatio est ens neque aliquid. Alio modo secundum quod respondetur ad quaestionem an est; et sic malum est, sicut et caecitas est. Non tamen malum est aliquid; quia esse aliquid non solum significat quod respondetur ad quaestionem an est, sed etiam quod respondetur ad quaestionem quid est.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod malum quidem est in rebus, sed ut privatio, non autem ut aliquid reale; sed in ratione est ut aliquid intellectum: et ideo potest dici, quod malum est ens rationis et non rei, quia in intellectu est aliquid, non autem in re; et hoc ipsum quod est esse intellectum, secundum quod aliquid dicitur ens rationis, est bonum; bonum enim est aliquid intelligi.

la2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum malum sit in bono.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim dionysius IV cap. De divin.

Nomin., quod malum neque est existens, neque in existentibus; et hoc probat per hoc, quod omne existens est bonum. Malum autem non est in bono. Ergo non est in existente; et sic videtur quodam manifesto uti, quod malum non sit in bono.

AG2

Sed dicendum, quod malum est in existente et in bono, non in quantum est existens vel bonum, sed in quantum est deficiens.

Sed contra, omnis defectus pertinet ad rationem mali. Si ergo malum est in existente in quantum est deficiens, malum est in existente in quantum existens est malum.

Malum ergo aliquod praesupponitur in existente ad hoc quod possit esse subiectum mali; et redibit quaestio de illo malo quod sit eius subiectum; et si existens, in quantum est deficiens, est eius subiectum, oportebit praesupponere aliquod aliud malum, et sic in infinitum procedere. Standum est ergo in primo, ut scilicet si malum est in existente, sit in eo non in quantum est deficiens, sed in quantum est existens; quod est contra dionysium.

AG3

Praeterea, malum et bonum sunt opposita.

Sed unum oppositorum non est in alio sicut frigidum non est in igne. Ergo malum non est in bono.

AG4

Sed dicendum, quod malum non est in bono sibi opposito, sed in alio. Sed contra, omne illud quod convenit multis, convenit eis per unam naturam. Sed bonum convenit multis, similiter et malum. Ergo per unam naturam communem bonum convenit omnibus bonis, et malum omnibus malis. Sed malum communiter acceptum, oppositum est bono. Ergo malum quodlibet opponitur cuilibet bono; et sic si aliquod malum est in aliquo bono, sequitur quod oppositum sit in suo opposito.

AG5

Praeterea, Augustinus dicit in ench., quod in hoc quod malum est in bono, fallit dialecticorum regula, quae dicit, quod contraria simul esse non possunt.

Non autem falleret, si malum non esset in bono sibi opposito. Ergo ex hoc quod malum est in bono, sequitur quod oppositum sit in opposito, quod omnino esse non potest; quia omnia opposita includunt in se contradictionem; contradictoria autem simul esse non possunt. Non ergo malum est in bono.

AG6

Praeterea, omne quod inest alicui aut causatur ex subiecto, sicut accidens naturale, ut calor ex igne, aut ex aliquo exteriori agente, sicut calor aquae ex igne, qui est accidens innaturale. Si ergo malum sit in bono, aut causatur ex bono, aut ab aliquo alio.

Sed non ex bono, quia bonum non potest esse causa mali, secundum illud Matth., cap. VII, 18: non potest arbor bona fructus malos facere. Nec iterum causatur ab aliquo alio; quia et hoc vel est malum, vel est commune principium mali et boni. Sed non potest esse malum non causatum ex bono causa mali quod est in bono; quia sic sequeretur quod non omnis binarius haberet ante se unitatem. Nec iterum potest esse quod sit unum commune principium boni et mali; quia idem secundum idem non facit diversa et difformia. Ergo nullo modo malum potest esse in bono.

AG7

Praeterea, nullum accidens diminuit vel corrumpit subiectum in quo est. Sed malum diminuit vel corrumpit bonum. Ergo malum non est in bono.

AG8

Praeterea, sicut bonum respicit actum, ita malum e contrario respicit potentiam; unde malum non invenitur nisi in his quae sunt in potentia, ut dicitur in IX metaph..

Sed malum est in potentia, sicut et quaelibet privatio. Non ergo malum est in bono sed in malo.

AG9

Praeterea, bonum et finis sunt idem, ut dicitur in V metaph..

Forma autem et finis incidunt in idem, ut dicitur in II physic..

Sed privatio formae substantialis excludit formam a materia. Ergo non relinquit aliquod bonum. Cum ergo privatio sit in materia, et habeat rationem mali, videtur quod non omne malum sit in bono.

AG10

Praeterea, quanto aliquod subiectum perfectius est, tanto et accidens magis in eo invenitur; sicut quanto ignis perfectior est, tanto magis est calidus. Si ergo malum sit in bono sicut in subiecto, sequeretur quod quanto bonum perfectius est, tanto magis sit ibi malum, quod est impossibile.

AG11

Praeterea, omne subiectum est conservativum accidentis. Sed malum non conservatur a bono sicut in subiecto, sed magis destruitur. Ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

AG12

Praeterea, omne accidens denominat suum subiectum. Si ergo malum sit in bono, denominabit bonum; et ita sequitur quod bonum sit malum; quod est contra id quod dicitur Is., V, 20: vae qui dicunt bonum malum.

AG13

Praeterea, quod non est ens, non est in aliquo. Sed malum non est ens. Ergo non est in bono.

AG14

Praeterea, sicut defectus est de ratione mali, ita perfectio est de ratione boni. Sed malum non est in aliquo perfecto, cum sit corruptio. Ergo malum non est in bono.

AG15

Praeterea, bonum est quod omnia appetunt.

Sed id quod est subiectum malo, non est appetibile; vivere enim in miseriis nullus appetit, ut dicitur IX ethic..

Ergo id quod est subiectum mali, non est bonum.

AG16

Praeterea, nihil nocet nisi suo opposito.

Si ergo malum non sit in bono sibi opposito, sed in quodam alio bono, non nocebit ei, et sic non habebit rationem mali; quia in tantum est malum, in quantum nocet bono, ut Augustinus dicit in ench.

Et in Lib. De natura boni. In malo autem sibi opposito esse non potest.

Ergo in nullo bono est malum.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit in ench., quod malum nisi in bono esse non potest.

SC2

Praeterea, malum est privatio boni, ut Augustinus dicit. Sed privatio determinat sibi subiectum; est enim negatio in subiecto, ut dicitur in IV metaph..

Ergo malum determinat sibi subiectum.

Sed omne subiectum, cum sit existens, est bonum; quia bonum et ens convertuntur.

Ergo malum est in bono.

CO

Respondeo. Dicendum quod malum non potest esse nisi in bono. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod de bono dupliciter contingit loqui: uno modo de bono absolute; alio modo secundum quod dicitur bonum hoc, ut bonus homo, aut bonus oculus.

Loquendo ergo de bono absolute, bonum habet amplissimam extensionem, etiam ampliorem quam ens, ut Platonici placuit. Cum enim bonum sit id quod est appetibile, id quod est secundum se appetibile, est secundum se bonum. Hoc autem est finis. Sed quia ex hoc quod appetimus finem, sequitur quod appetamus ea quae in finem ordinantur; consequens est ut ea quae ordinantur in finem, ex hoc ipso quod in finem vel bonum ordinantur boni rationem obtineant: unde utilia sub divisione boni comprehenduntur.

Omne autem quod est in potentia ad bonum, ex hoc ipso quod est in potentia ad bonum habet ordinem ad bonum; cum esse in potentia nihil aliud sit quam ordinari in actum. Patet ergo quod id quod est in potentia, ex hoc ipso quod est in potentia, habet rationem boni.

Omne ergo subiectum in quantum est in potentia respectu cuiuscumque perfectionis, etiam materia prima, ex hoc ipso quod est in potentia, habet boni rationem. Et quia Platonici non distinguebant inter materiam et privationem, ordinantes materiam cum non ente, dicebant, quod bonum ad plura se extendit quam ens. Et hanc viam videtur secutus dionysius in libro de divin. Nomin., bonum praeordinans enti. Et quamvis materia distinguatur a privatione, et non sit non ens nisi per accidens, adhuc tamen haec consideratio quantum ad aliquid vera est, quia materia prima non dicitur ens nisi in potentia, et esse simpliciter habet per formam; sed potentiam habet per se ipsam; et cum potentia pertineat ad rationem boni, ut dictum est, sequitur quod bonum conveniat ei per se ipsam. Quamvis autem quodcumque ens, sive in actu, sive in potentia, absolute bonum dici possit, non tamen ex hoc ipso quaelibet res est bonum hoc; sicut si aliquis homo sit bonus simpliciter, non sequitur quod sit bonus cytharaedus, sed tunc tantum, quando habet perfectionem in arte cytharizandi. Sic ergo licet homo secundum hoc ipsum quod est homo, sit quoddam bonum, non tamen ex hoc ipso est bonus homo, sed id quod facit bonum unumquodque est proprie virtus eius. Virtus enim est quae bonum facit habentem, secundum Philosophum in II ethic..

Virtus autem est ultimum potentiae rei, ut dicitur in I de caelo.

Ex quo patet quod tunc dicitur aliquid bonum hoc, quando habet perfectionem propriam, sicut homo bonus quando habet perfectionem hominis, et bonus oculus quando habet perfectionem oculi.

Secundum praemissa ergo apparet tripliciter dici bonum. Uno enim modo ipsa perfectio rei bonum eius dicitur, sicut acumen visus dicitur bonum oculi, et virtus dicitur bonum hominis. Secundo dicitur bonum res quae habet suam perfectionem; sicut homo virtuosus, et oculus acute videns. Tertio modo dicitur bonum ipsum subiectum, secundum quod est in potentia ad perfectionem; sicut anima ad virtutem, et substantia oculi ad acumen visus.

Cum autem malum, ut supra dictum est, nihil aliud sit quam privatio debitae perfectionis; privatio autem non sit nisi in ente in potentia, quia hoc privari dicimus quod natum est habere aliquid et non habet; sequitur quod malum sit in bono, secundum quod ens in potentia dicitur bonum. Bonum autem quod est perfectio, per malum privatur, unde in tali bono non potest esse malum.

Bonum autem quod est compositum ex subiecto et perfectione, diminuitur per malum, in quantum tollitur perfectio et remanet subiectum; sicut caecitas privat visum, et diminuit oculum videntem, et est in substantia oculi, vel etiam in ipso animali, sicut in subiecto.

Unde si aliquid bonum est quod est actus purus nullam potentiae permixtionem habens, cuiusmodi est Deus, in tali bono nullo modo potest esse malum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dionysius non intendit quod malum non sit in existente, sicut privatio in subiecto, sed quod sicut non est aliquid per se existens, ita non est aliquid positive in subiecto existens.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur quod malum est in existente in quantum est deficiens, potest hoc intelligi dupliciter. Uno modo quod ly in quantum designet quamdam concomitantiam; et sic est verum quod dicitur, eo modo loquendi quo dici posset quod album est in corpore in quantum corpus est album. Alio modo ita quod ly in quantum designet rationem praeexistentem in subiecto; et sic procedit ratio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod malum non opponitur bono in quo est; est enim in bono quod est in potentia. Malum autem est privatio; potentia autem non opponitur neque privationi neque perfectioni, sed substernitur utrique. Dionysius tamen in IV cap. De divin.

Nomin., utitur hac ratione ad ostendendum quod malum non est in bono tanquam aliquid existens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio illa multiplicem defectum habet. Nam quod primo dicitur, quod id quod convenit pluribus convenit eis secundum unam naturam communem, veritatem habet in his quae de pluribus univoce praedicantur. Bonum autem non praedicatur univoce de omnibus bonis, sicut nec ens de omnibus entibus, cum utrumque circumeat omnia genera. Et hac ratione Aristoteles in I ethic., ostendit quod non est una communis idea boni. Secundo, quia dato quod bonum diceretur univoce, et etiam malum, tamen malum cum sit privatio, non dicitur de multis secundum unam intentionem. Tertio, dato quod utrumque univocum esset, et utrumque aliquam naturam significaret, posset quidem dici quod communis natura mali opponeretur communi naturae boni; non tamen oporteret quod quodlibet malum opponeretur cuilibet bono; sicut vitium in communi

opponitur virtuti in communi: non tamen quodlibet vitium cuiuslibet virtuti; intemperantia enim non opponitur liberalitati.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in hoc quod malum est in bono, non fallit regula dialecticorum secundum rei veritatem, quia malum non est in bono sibi opposito, ut dictum est; sed fallit secundum quamdam apparentiam, prout malum absolute dictum, et bonum, videntur oppositionem habere.

RA6

Ad sextum dicendum, quod malum, cum non sit in subiecto, sicut accidens naturale, non causatur ex subiecto sicut nec privatio ex potentia; nec iterum habet exterius causam per se, sed per accidens tantum, ut patebit, cum de causa mali quaeretur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod malum non est sicut in subiecto in bono quod diminuit vel corrumpit; sed potius in bono, secundum quod ens in potentia dicitur bonum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod quamvis actus secundum se sit bonum, non tamen sequitur quod potentia secundum se sit malum, sed privatio quae opponitur actui. Potentia vero ex hoc ipso quod habet ordinem ad actum, habet rationem boni, ut dictum est.

RA9

Ad nonum dicendum, quod in illa ratione multiplex defectus est. Primo enim licet finis sit secundum se bonum, non tamen solus finis est bonum, sed etiam ea quae ordinantur ad finem, ex ipso ordine habent rationem boni, ut dictum est. Secundo, quia licet aliquis finis sit idem cum forma, non tamen sequitur quod omnis finis sit forma: nam in quibusdam etiam ipsa operatio vel usus est finis, ut dicitur in I ethic..

Et iterum cum factum sit quodammodo finis facientis, dispositio ad formam est finis in artibus quae materiam praeparant; et ipsa materia, secundum quod est facta ab arte divina, hac ratione est bonum et finis, prout ad ipsam terminatur actio creantis.

RA10

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit de accidentibus quae consequuntur naturam subiecti, sicut calor consequitur naturam ignis; aliter tamen est de accidente quod est recessus a natura, sicut aegritudo.

Non enim sequitur, si aegritudo est accidens animalis, quod quanto animal fuerit fortius, tanto sit magis aegrum, sed quod tanto sit minus aegrum; et eadem ratio est de quolibet malo. Potest tamen dici quod quanto aliquid magis est in potentia et magis aptum ad bonum, tanto peius sit ipsum privari bono.

Bonum autem quod est subiectum mali, est potentia; et sic aliquo modo quanto magis est bonum quod est subiectum mali, tanto magis est malum.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod subiectum conservat accidens quod naturaliter ei inest.

Sic autem malum non est in bono tanquam naturaliter inhaerens bono; et tamen malum non posset esse, si totaliter bonum destrueretur.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod sicut Augustinus in Enchir., sententia prophetica est contra eos qui dicunt, bonum, in quantum est bonum, esse malum; non autem est contra eos qui dicunt id quod est secundum aliquid bonum, secundum aliud esse malum.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod malum non dicitur esse in bono quasi aliquid positive dictum, sed sicut privatio.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod non solum id quod est perfectum, habet rationem boni, sed etiam id quod est in potentia ad perfectionem; et in tali bono est malum.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod id quod est subiectum privationi, licet non sit appetibile ex eo quod est sub privatione, est tamen appetibile ex eo quod est in potentia ad perfectionem; et secundum hanc rationem est bonum.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod malum nocet bono composito ex potentia et actu, in quantum aufert ei suam perfectionem; nocet etiam ipsi bono quod est in potentia, non quasi aliquid eius auferens, sed in quantum est ipsa ablatio vel privatio perfectionis cui opponitur.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum bonum sit causa mali.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicitur enim Matth. VII, 18: non potest arbor bona fructus malos facere. Fructus dicitur effectus causae. Ergo bonum non potest esse causa mali.

AG2

Praeterea, effectus habet similitudinem in sua causa; quia omne agens agit sibi simile.

Sed similitudo mali non praexistit in bono. Ergo bonum non est causa mali.

AG3

Praeterea, ea quae sunt causatorum, substantialiter praexistunt in causis. Si ergo malum causatur ex bono, malum substantialiter praexistit in bono, quod est impossibile.

AG4

Praeterea, unum oppositum non est causa alterius. Sed malum opponitur bono.

Ergo bonum non est causa mali.

AG5

Praeterea, dionysius dicit IV cap. De divin. Nomin., quod malum non est ex bono; et si ex bono est, non est malum.

AG6

Sed dicendum, quod bonum, in quantum deficiens, est causa mali. Sed contra, omnis defectus habet rationem mali. Si ergo bonum est causa mali in quantum est deficiens, sequitur quod bonum est causa mali in quantum praehabet in se aliquod malum; et tunc redibit quaestio de illo malo. Aut ergo procedetur in infinitum; aut oportebit reducere in aliquod primum malum quod sit causa mali, aut oportebit dicere quod bonum, in quantum huiusmodi, est causa mali.

AG7

Sed dicendum, quod ille defectus qui praexistit in bono secundum quod est causa mali, non est malum in actu, sed defectibilitas, sive potentia ad defectum. Sed contra, Philosophus dicit in II physic., quod causae secundum potentiam comparantur effectibus secundum potentiam, et causae secundum actum comparantur effectibus secundum actum. Ex hoc ergo quod est aliquid potens deficere, non est causa defectus in actu, quod est malum in actu.

AG8

Praeterea, posita causa sufficienti ponitur effectus, quia de ratione causae est quod faciat debere esse effectum. Sed non quandocumque est defectibilitas in aliqua creatura, invenitur in ea malum in actu. Sit ergo aliquid defectibile nondum deficiens in instanti quod est a, in b autem deficiat actu.

Aut ergo aliquid advenit in b, quod non erat in a, aut nihil. Si nihil, non deficiet in b, sicut non deficiebat in a; si autem aliquid additum est, aut est bonum, aut malum.

Si malum, erit abire in infinitum sicut prius: si bonum, ergo bonum, in quantum huiusmodi, est causa mali; et sic sequitur quod magis bonum sit causa magis mali, et summum bonum causa summi mali. Non ergo bonum, in quantum est deficiens, est causa mali.

AG9

Praeterea, omne bonum in quantum est creatum, est potens deficere. Si ergo bonum, in quantum est potens deficere, est causa mali, sequitur quod bonum, in quantum est creatum, sit causa mali. Sed semper bonum creatum manet creatum. Ergo semper erit causa mali, quod est inconveniens.

AG10

Praeterea, si bonum, in quantum deficiens actu vel potentia, est causa mali, sequitur quod Deus, qui nullo modo est deficiens nec actu nec potentia, non possit esse causa mali: quod est contra illud quod dicitur Is., XLV, 7: ego Dominus creans malum; et Amos, III, 6: non est malum in civitate quod Deus non fecerit. Ergo bonum non est causa mali in quantum est deficiens.

AG11

Praeterea, sicut se habet perfectio ad bonum, ita se habet defectus ad malum. Ergo commutatim, sicut se habet defectus ad bonum, ita se habet perfectio ad malum. Sed aliquis defectus, in quantum est defectus, est causa boni; sicut fides in quantum est visio aenigmatica, quod ad defectum visionis pertinet, est causa meriti. Ergo bonum, in quantum est perfectum et non in quantum est deficiens, potest esse causa mali.

AG12

Praeterea, ad operandum tria requiruntur: ratio dirigens, voluntas imperans et potentia exequens. Sed defectus in ratione, qui est ignorantia, excusat a malo, id est a culpa, et sic non est causa mali; et similiter defectus potentiae, qui est infirmitas, excusat.

Ergo et defectus qui est in voluntate excusat.

Non ergo voluntas, in quantum est bonum deficiens, est causa mali.

AG13

Praeterea, si voluntas, in quantum est deficiens, est causa mali; aut ergo in quantum est deficiens a bono quod debet ei inesse; et haec est poena, et sic poena praecederet culpam; aut a bono quod non debet ei inesse, et ex tali

defectu nullum malum sequitur; non enim aliquod malum sequitur in lapide ex hoc quod non habet visum. Nullum ergo bonum est causa mali in quantum est deficiens.

AG14

Sed dicendum, quod bonum, in quantum huiusmodi, potest esse causa mali, sed per accidens. Sed contra, actio agentis per accidens attingit ad effectum, sicut actio effodientis sepulcrum attingit ad thesaurum inventum. Si ergo bonum est causa mali per accidens, sequitur quod actio boni pertingit ad ipsum malum; quod videtur inconueniens.

AG15

Praeterea, agens aliquid illicitum praeter intentionem non peccat, sicut si aliquis intendat percutere hostem, et percutiat patrem.

Per accidens autem causa alicuius est quod non intendit ipsum. Si ergo malum non habet causam nisi per accidens, sequitur quod nullus faciendo malum peccat; quod est inconueniens.

AG16

Praeterea, omnis causa per accidens reducitur ad causam per se. Si ergo malum habeat causam per accidens, videtur sequi quod malum haberet causam per se.

AG17

Praeterea, illud quod provenit per accidens, provenit ut in paucioribus. Sed malum provenit ut in pluribus; quia, ut dicitur Eccle. I, 15: stultorum infinitus est numerus.

Ergo malum habet causam per se, et non per accidens.

AG18

Praeterea, natura est causa per se eorum quae naturaliter fiunt, ut dicitur II physic..

Sed aliqua mala fiunt naturaliter, scilicet corrumpi et senescere, ut dicitur in V physic.. Ergo non est dicendum quod bonum sit causa mali per accidens.

AG19

Praeterea, bonum est actus et potentia.

Sed neutrum est causa mali; nam forma quae est actus, privatur per malum; bonum autem quod est potentia, se habet ad utrumque, scilicet ad bonum et ad malum. Ergo nullum bonum est causa mali.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit, in Enchir., quod malum non potest oriri nisi ex bono.

SC2

Praeterea, dionysius dicit IV cap. De divin. Nomin., quod omnium malorum principium et finis est bonum.

CO

Respondeo. Dicendum quod causa mali est bonum, eo modo quo malum causam habere potest. Sciendum est enim, quod malum causam per se habere non potest. Quod quidem tripliciter apparet.

Primo quidem, quia illud quod per se causam habet, est intentum a sua causa; quod enim provenit praeter intentionem agentis, non est effectus per se, sed per accidens; sicut effossio sepulcri per accidens est causa inventionis thesauri, cum provenit praeter intentionem fodientis sepulcrum. Malum autem, in quantum huiusmodi, non potest esse intentum, nec aliquo modo volitum vel desideratum; quia omne appetibile habet rationem boni, cui opponitur malum in quantum huiusmodi. Unde videmus quod nullus facit aliquod malum nisi intendens aliquod bonum, ut sibi videtur; sicut adultero bonum videtur quod delectatione sensibili fruatur, et propter hoc adulterium committit. Unde relinquitur quod malum non habeat causam per se.

Secundo idem apparet, quia omnis effectus per se habet aliquam similitudinem suae causae, vel secundum eandem rationem, sicut in agentibus univocis, vel secundum deficientem rationem, sicut in agentibus aequivocis; omnis enim causa agens agit secundum quod actu est, quod pertinet ad rationem boni. Unde malum, secundum quod huiusmodi, non assimilatur causae agenti secundum id quod est agens. Relinquitur ergo quod malum non habeat causam per se.

Tertio idem apparet ex hoc quod omnis causa per se, habet certum et determinatum ordinem ad suum effectum; quod autem fit secundum ordinem non est malum, sed malum accidit in praetermittendo ordinem.

Unde malum, secundum quod huiusmodi, non habet causam per se, oportet tamen quod malum aliquo modo causam habeat.

Manifestum est enim, cum malum non sit aliquid per se existens, sed sit aliquid inhaerens, ut privatio (quae quidem est defectus eius quod est natum inesse et non inest), quod esse malum non naturaliter inest ei cui inest. Si enim aliquis defectus est alicui rei naturaliter, non potest dici quod sit malum eius, sicut non est malum homini non habere alas, nec lapidi non habere visum, quia est secundum naturam. Omne autem ens quod non naturaliter inest alicui, oportet habere aliquam causam; non enim aqua esset calida nisi ab aliqua causa. Unde relinquitur quod omne malum habeat aliquam causam, sed per accidens, ex quo per se causam habere non potest. Omne autem quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Si autem malum non habeat causam per se, ut ostensum est, relinquitur quod solum bonum habet causam per se. Nec potest per se causa boni esse nisi bonum, cum causa per se causet sibi simile. Relinquitur ergo quod cuiuslibet mali, bonum sit causa per accidens.

Contingit autem et malum, quod est defectivum bonum, esse causam mali; sed tamen oportet devenire ad hoc quod prima causa mali non sit malum, sed bonum. Est ergo duplex modus quo malum causatur ex bono. Uno modo bonum est causa mali in quantum est deficiens; alio modo in quantum est per accidens.

Quod quidem in rebus naturalibus de facili apparet; huius enim mali quod est corruptio aquae, causa est virtus ignis activa.

Quae quidem non principaliter intendit et per se non esse aquae, sed principaliter intendit formam ignis inducere in materiam, cui coniungitur ex necessitate non esse aquae; et sic per accidens est quod ignis faciat aquam non esse. Huius vero mali quod est monstruositas partus, causa est virtus deficiens in semine. Sed si quaeratur causa huius defectus quod est malum seminis, erit devenire in aliquod bonum quod est causa mali per accidens, et non in quantum est deficiens. Huius enim defectus qui est in semine, causa est aliquod principium alterans, quod inducit qualitatem contrariam qualitati quae requiritur ad bonam dispositionem seminis.

Cuius alterantis virtus quanto fuerit perfectior, tanto hanc qualitatem contrariam magis inducet, et per consequens defectum seminis consequentem. Unde malum seminis non causatur ex bono in quantum est deficiens; sed causatur ex bono in quantum est perfectum, sed per accidens.

In voluntariis autem quodammodo similiter se habet, sed non quantum ad omnia.

Manifestum est enim quod delectabile secundum sensum movet voluntatem adulteri, et afficit eam ad delectandum tali delectatione, quae excludit ordinem rationis et legis divinae; quod est malum morale. Si ergo ita esset quod voluntas ex necessitate reciperet impressionem delectabilis allicientis, sicut ex necessitate corpus naturale recipit impressionem agentis, omnino idem esset in voluntariis et naturalibus. Non est autem sic, quia quantumcumque exterius sensibile alliciat, in potestate tamen voluntatis est recipere vel non recipere; unde mali quod accidit ex hoc quod recipit, non est causa ipsum delectabile movens, sed magis ipsa voluntas. Quae quidem est causa mali secundum utrumque praedictorum modorum, scilicet et per accidens, et in quantum est bonum deficiens. Per accidens quidem, in quantum voluntas fertur in aliquid quod est bonum secundum quid, sed habet coniunctum quod est simpliciter malum; sed ut bonum deficiens, in quantum in voluntate oportet praeconsiderare aliquem defectum ante ipsam electionem deficientem, per quam eligit secundum quid bonum, quod est simpliciter malum; quod sic patet.

In omnibus enim quorum unum debet esse regula et mensura alterius, bonum in regulato et mensurato est ex hoc quod regulatur et conformatur regulae et mensurae; malum vero ex hoc quod est non regulari vel mensurari. Si ergo sit aliquis artifex qui debeat aliquod lignum recte incidere secundum aliquam regulam, si non directe incidat, quod est male incidere, haec mala incisio causabitur ex hoc defectu quod artifex erat sine regula et mensura. Similiter delectatio et quodlibet aliud in rebus humanis est mensurandum et regulandum secundum regulam rationis et legis divinae; unde non uti regula rationis et legis divinae praeintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem.

Huiusmodi autem quod est non uti regula praedicta, non oportet aliquam causam quaerere; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere; et hoc ipsum quod est non attendere actu ad talem regulam in se consideratam, non est malum nec culpa nec poena; quia anima non tenetur nec potest attendere ad huiusmodi regulam semper in actu; sed ex hoc accipit primo rationem culpae, quod sine actuali consideratione regulae procedit ad huiusmodi electionem; sicut artifex non peccat in eo quod non semper tenet mensuram, sed ex hoc quod non tenens mensuram procedit ad incidendum; et similiter culpa voluntatis non est in hoc quod actu non attendit ad regulam rationis vel legis divinae; sed ex hoc quod non habens regulam vel mensuram huiusmodi, procedit ad eligendum; et inde est quod Augustinus dicit in XII de Civit. Dei, quod voluntas est causa peccati in quantum est deficiens; sed illum defectum comparat silentio vel tenebris, quia scilicet defectus ille est negatio sola.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus solvit in Enchir., per arborem intelligitur voluntas, per fructum intelligitur opus exterius. Sic ergo intelligendum est, quod arbor bona non potest fructus malos facere, quia ex bona voluntate non procedit opus malum, sicut nec ex mala voluntate procedit opus bonum. Sed tamen et ipsa voluntas est ex aliquo bono, sicut et ipsa mala arbor causatur ex terra bona. Sicut enim supra dictum est, si aliquis effectus malus causetur ex causa mala, quae est bonum deficiens; tamen oportet devenire ad hoc quod malum causetur per accidens a bono non deficiente.

RA2

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de causa per se; in tali enim causa praeexistit similitudo effectus. Sic autem bonum non est causa mali, ut dictum est, sed per accidens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod etiam illa ratio procedit de causa et effectum per se; causa enim quae substantialiter praebet quod est in effectum, est causa per se.

RA4

Ad quartum dicendum, quod oppositum non est causa sui oppositi per se; sed per accidens nihil prohibet. Frigidum enim est causa calidi, conversum quodammodo et ambiens, ut dicitur in VIII physic..

RA5

Ad quintum dicendum, quod dionysius ibi intelligit quod malum non sit ex bono sicut ex causa per se; sed postea in eodem capite ostendit quod malum sit ex bono per accidens.

RA6

Ad sextum dicendum, quod aliquod bonum est causa mali in quantum est deficiens; non tamen hoc solummodo bonum est causa mali, sed etiam quodammodo bonum, non in quantum est deficiens, est causa mali per accidens. Sed in voluntariis causa mali, quod est peccatum, est voluntas deficiens; sed ille defectus non habet rationem nec culpae nec poenae, secundum quod praeintelligitur peccato, sicut expositum est. Nec huiusmodi defectus oportet aliam causam quaerere; unde non oportet procedere in infinitum. Cum ergo dicitur, quod bonum, in quantum est deficiens, est causa mali, si ly in quantum designet aliquid praeexistens, sic non est universaliter verum; si autem designet concomitantiam, sic verum est universaliter, quia omne quod causat malum est deficiens, id est defectum causans, sicut si diceretur quod omne calefaciens, calefacit in quantum est calefaciens.

RA7

Ad septimum dicendum, quod bonum, in quantum habet aptitudinem ad deficiendum, non est sufficiens causa quod sit in actu, sed in quantum habet aliquem defectum in actu, sicut etiam in voluntate expositum est.

Quamvis etiam non sit necessarium quod habeat qualemcumque defectum ad hoc quod sit causa mali; quia si non sit deficiens, potest esse per accidens causa mali.

RA8

Et per hoc etiam patet responsio ad octavum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod bonum ex hoc quod est creatum, aliquo modo potest deficere illo defectu ex quo malum voluntarium procedit: quia ex hoc ipso quod est creatum, sequitur quod ipsum sit subiectum alteri, sicut regulae et mensurae. Si autem ipsum esset sua regula et mensura, non posset sine regula ad opus procedere. Propter hoc Deus, qui est sua regula, peccare non potest; sicut nec artifex peccare posset in incisione ligni si sua manus regula esset incisionis.

RA10

Ad decimum dicendum, quod sicut iam dictum est, non oportet quod bonum quod est causa mali per accidens, sit bonum deficiens. Sic autem Deus est causa mali poenae; non enim in puniendo intendit malum eius quod punitur, sed ordinem suae iustitiae imprimere rebus, ad quod sequitur malum eius quod punitur, sicut ad formam ignis sequitur privatio formae aquae.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod fides non est meritoria ex hoc quod est cognitio aenigmatica, sed ex hoc quod tali cognitione voluntas bene utitur, assentiendo scilicet his quae non videt, propter Deum. Nihil autem prohibet quod etiam aliquis bene utendo malo mereatur: sicut e contrario aliquis male utendo bono demeretur.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod defectus ipse voluntatis est culpa, sicut defectus intellectus est ignorantia, et sicut defectus potentiae exequentis est infirmitas. Sic ergo defectus voluntatis non excusat a culpa, sicut nec defectus intellectus excludit ignorantiam, neque defectus potentiae excludit infirmitatem.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod defectus qui praeintelligitur in voluntate ante peccatum non est culpa neque poena, sed negatio pura; sed accipit rationem culpae ex hoc ipso quod cum tali negatione se applicat ad opus. Ex ipsa enim applicatione ad opus fit debitum illud bonum quo caret, scilicet attendere actu ad regulam rationis et legis divinae.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod causa per accidens dicitur aliquid alicuius dupliciter.

Uno modo ex parte causae, sicut causa domus per se est aedificator, cui accidit esse musicum; et sic musicum, quod accidit causae per se, dicitur per accidens causa domus. Alio modo ex parte effectus, ut si dicatur, quod aedificator est causa domus per se; causa autem alicuius quod accidit domui, est per accidens; sicut quod domus sit fortunata vel infortunata, hoc est quod alicui in domo facta accidat bene vel male. Cum ergo dicitur quod bonum est causa mali per accidens, intelligendum est secundum accidens quod accidit effectui, in quantum scilicet bonum est causa alicuius boni, cui accidit quaedam privatio quae dicitur malum.

Licet autem aliquando actio causae pertingat ad ipsum effectum qui est per accidens, sicut effodiens sepulcrum per suam effossionem invenit thesaurum; non tamen hoc est semper verum; operatio enim aedificatoris non pertingit ad hoc quod habitanti in domo bene vel male accidat. Et sic dico, quod actio boni non pertingit ad malum causatum; propter quod dionysius dicit IV cap. De divin. Nomin., quod malum non solum est praeter intentionem, sed etiam praeter viam, quia motus per se non terminatur ad malum.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod aliquando accidens alicuius effectus coniungitur ei ut in paucioribus et raro; et tunc agens dum intendit effectum per se non oportet quod aliquo modo intendat effectum per accidens.

Aliquando vero huiusmodi accidens concomitatur effectum principaliter intentum semper, vel ut in pluribus; et tunc accidens non separatur ab intentione agentis. Si ergo bono quod voluntas intendit, adiungitur aliquod malum

ut in paucioribus, potest excusari a peccato; sicut si aliquis incidens lignum in silva per quam raro transit homo proiciens lignum interficiat hominem. Sed si semper vel ut in pluribus adiungatur malum bono quod per se intendit, non excusatur a peccato, licet illud malum non per se intendat.

Delectationi autem quae est in adulterio, semper coniungitur malum, scilicet privatio ordinis iustitiae; unde non excusatur a peccato: quia ex hoc ipso quod eligit bonum cui semper coniungitur malum, etsi non velit malum secundum se ipsum, magis tamen vult incidere in hoc malum quam carere tali bono.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod sicut per accidens quod est ex parte causae reducitur ad causam per se agentem; ita per accidens quod est ex parte effectus, reducitur ad alium effectum per se. Malum vero cum sit effectus per accidens, reducitur ad bonum cui coniungitur, quod est effectus per se.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod non semper id quod est per accidens, est ut in paucioribus, sed quandoque est semper, aut in pluribus; sicut vadens ad forum causa emendi, aut semper aut in pluribus invenit multitudinem hominum quamvis hoc non intendat. Similiter adulter intendens bonum cui semper coniungitur malum, semper incidit in malum. Quod autem accidit in hominibus quod bonum sit ut in paucioribus, malum ut in pluribus, ex hoc contingit quod pluribus modis contingit deviare a medio quam medium tenere, ut dicitur in II ethic., et quia sensibilia bona sunt magis nota apud multos quam bona rationis.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod corruptio dicitur mutatio naturalis, non secundum naturam particularem eius quod corrumpitur, sed secundum naturam universalem, quae movet ad generationem vel corruptionem; ad generationem quidem propter se; ad corruptionem autem in quantum generatio sine corruptione esse non potest. Et sic non est per se et principaliter intenta corruptio sed generatio tantum.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod causa mali per accidens non est bonum quod privatur per malum, neque bonum quod substernitur malo; sed bonum quod est agens, quod inducendo unam formam, privat aliam.

¶4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum malum convenienter dividatur per poenam et culpam.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia omnis bona divisio est per opposita.

Sed poena et culpa non sunt opposita: quia aliquod peccatum est poena peccati, ut Gregorius dicit super Ezech..

Ergo malum non convenienter dividitur per poenam et culpam.

AG2

Sed dicendum, quod peccatum non est poena in quantum peccatum, sed per quamdam concomitantiam. Sed contra, actus, in quantum est inordinatus, est malus. Sed, in quantum est inordinatus, est poena; dicit enim Augustinus, in I confessionum: iussisti, Domine, et sic est, ut omnis inordinatus animus sibi ipsi sit poena.

AG3

Praeterea, perfectio secunda, quae est operatio, est melior quam prima quae est forma vel habitus: unde et Philosophus probat in I ethic., quod summum bonum humanum, scilicet felicitas, non est habitus, sed operatio. Si igitur privari prima perfectione est poena, multo magis peccatum, quod tollit secundam perfectionem, scilicet malum operationis, est poena.

AG4

Praeterea, omnis passio anxietatem inducens, videtur poenam habere. Sed multa peccata sunt cum passionibus anxietatem inducentibus, sicut invidia, accidia, ira et huiusmodi; et multa etiam sunt difficultatem habentia in operando, sicut in persona impiorum dicitur Sap. V, 7: ambulavimus vias difficiles. Ergo videtur quod peccatum, in quantum huiusmodi, sit poena.

AG5

Praeterea, si peccatum per concomitantiam est poena, omne peccatum quod concomitatur aliqua poena, erit poena. Sed primum peccatum concomitatur aliqua poena.

Ergo sequitur quod primum peccatum sit poena; quod est contra Augustinum, qui dicit sola illa peccata esse poenas quae sunt media inter primum peccatum apostasiae et ultimam poenam Gehennae.

AG6

Praeterea, sicut dicit Augustinus in lib.

De natura boni, malum est corruptio modi, speciei et ordinis naturalis; et loquitur de malo in communi.

Postmodum autem ad rationem poenae pertinere dicit quod adversetur naturae. Ergo videtur quod omne malum sit poena. Non ergo debet malum dividi per poenam et culpam.

AG7

Praeterea, contingit aliquem gratiam non habentem peccare. Culpa autem omnis, cum sit malum, aliquod bonum privat; non autem privat bonum gratiae, cum suppositum sit quod gratiam non habeat. Ergo privat bonum naturae; ergo est poena; quia de ratione poenae est ut adversetur naturae bono, ut Augustinus dicit.

AG8

Praeterea, ipse actus peccati, secundum hoc quod est actus quidam, et bonus est et a Deo est. Secundum hoc ergo est in eo malum culpa secundum quod est in eo aliqua corruptio. Sed omnis corruptio habet rationem poenae. Ergo malum culpa, in quantum est malum, est poena, et ita non debet dividi culpa contra poenam.

AG9

Praeterea, illud quod secundum se ipsum est bonum, non debet poni ut divisivum mali.

Sed poena, in quantum huiusmodi, est bona, quia est iusta; unde et satisficientes laudantur de hoc quod poenam volunt pro peccatis subire. Ergo poena non debet poni ut divisiva mali.

AG10

Praeterea, aliquod malum est quod nec est poena nec culpa, scilicet malum naturae.

Ergo insufficienter dividitur malum per poenam et culpam.

AG11

Praeterea, de ratione poenae est quod sit contra voluntatem; de ratione autem culpa est quod sit voluntaria. Aliqua autem mala patitur homo quae nec vult nec sunt contra eius voluntatem, sicut si alicuius res in eius absentia diripiantur eo ignorante. Ergo malum non sufficienter dividitur per poenam et culpam.

AG12

Praeterea, quoties dicitur unum oppositorum, toties dicitur et reliquum, ut Philosophus dicit. Sed bonum dicitur tripliciter: videlicet honestum, utile et delectabile. Ergo et malum in tria debet dividi, et non in duo tantum.

AG13

Praeterea, secundum Philosophum, in II ethic., malum est multiplicius quam bonum. Sed est triplex bonum, scilicet naturae, gratiae et gloriae. Ergo videtur quod malum debeat esse multiplicius; et ita videtur quod malum inconvenienter dividatur per duo tantum.

SC

Sed contra, est quod Augustinus dicit in Lib. De fide ad Petrum: geminum est creaturae rationalis malum; unum quo voluntarie deficit a summo bono; alterum quo in vita punitur; per quae duo exprimitur poena et culpa. Ergo malum dividitur per poenam et culpam.

CO

Respondeo. Dicendum quod natura rationalis vel intellectualis quodam speciali modo se habet ad bonum et malum prae aliis creaturis; quia quaelibet alia creatura naturaliter ordinatur in aliquod particulare bonum; intellectualis autem natura sola apprehendit ipsam rationem boni communem per intellectum, et in bonum commune movetur per appetitum voluntatis; et ideo malum rationalis creaturae speciali quadam divisione dividitur per culpam et poenam.

Haec enim divisio non est mali nisi secundum quod in rationali natura invenitur, ut patet ex auctoritate Augustini inducta; ex qua etiam huiusmodi ratio accipi potest, quia scilicet de ratione culpa est quod sit secundum voluntatem, de ratione autem poenae est quod sit contra voluntatem. Voluntas autem in sola natura intellectuali invenitur.

Horum autem duorum distinctio sic potest accipi. Cum enim malum opponatur bono, necesse est quod secundum divisionem boni dividatur malum. Bonum autem quamdam perfectionem designat. Perfectio autem est duplex: scilicet prima, quae est forma vel habitus; et secunda, quae est operatio. Ad perfectionem autem primam, cuius usus est operatio, potest reduci omne illud quo utimur operando. Unde et e converso duplex malum invenitur. Unum quidem in ipso agente, secundum quod privatur vel forma, vel habitu, vel quocumque quod necessarium sit ad operandum: sicut caecitas vel curvitas tibiae quoddam malum est. Aliud vero malum est in ipso actu deficiente, sicut si dicamus claudicationem esse aliquod malum. Sicut autem in aliis contingit haec duo reperiri, ita et in natura intellectuali quae per voluntatem operatur: in qua manifestum est quod inordinata actio voluntatis habet rationem culpa: ex hoc enim aliquis vituperatur et culpabilis redditur, quod inordinatam actionem voluntarie operatur. Est autem et in creatura intellectuali invenire malum secundum privationem formae aut habitus, aut cuiuscumque alterius quod posset esse necessarium ad bene operandum, sive pertineat ad animam, sive ad corpus, sive ad res exteriores; et tale malum, secundum fidei catholicae sententiam, necesse est quod poena dicatur.

Sunt enim tria de ratione poenae. Quorum unum est quod habet respectum ad culpam; dicitur enim proprie aliquis puniri quando patitur malum pro aliquo quod commisit.

Habet autem hoc traditio fidei, quod nullum nocumentum creatura rationalis potuisset incurrere neque quantum ad animam, neque quantum ad corpus, neque quantum ad aliqua exteriora, nisi peccato praecedente vel in persona vel saltem in natura; et sic sequitur quod omnis talis boni privatio, quo uti quis potest ad bene operandum in hominibus, poena dicatur, et pari ratione in Angelis; et sic omne malum rationalis creaturae vel sub culpa vel sub poena continetur. Secundum vero quod pertinet ad rationem poenae, est quod voluntati

repugnet. Voluntas enim uniuscuiusque inclinationem habet in proprium bonum; unde privari proprio bono, voluntati repugnat.

Sciendum tamen est quod poena tripliciter repugnat voluntati. Quandoque quidem voluntati actuali, sicut cum quis se sciente sustinet aliquam poenam. Quandoque vero est contra voluntatem tantum habitualement, sicut cum alicui ignorantia subtrahitur aliquod bonum, de quo doleret, si sciret. Quandoque vero solum contra naturalem inclinationem voluntatis, sicut cum quis privatur habitu virtutis, qui virtutem habere non vult; sed tamen naturalis inclinatio voluntatis est ad bonum virtutis. Tertium vero esse videtur de ratione poenae ut in quadam passione consistat.

Ea enim quae contra voluntatem eveniunt, non sunt a principio intrinseco quod est voluntas, sed a principio extrinseco, cuius effectus passio dicitur.

Sic ergo tripliciter poena et culpa differunt.

Primo quidem, quia culpa est malum ipsius actionis, poena autem est malum agentis.

Sed haec duo mala aliter ordinantur in naturalibus et voluntariis; nam in naturalibus ex malo agentis sequitur malum actionis, sicut ex tibia curva sequitur claudicatio; in voluntariis autem e converso, ex malo actionis, quod est culpa, sequitur malum agentis, quod est poena, divina providentia culpam per poenam ordinante. Secundo modo differt poena a culpa per hoc quod est secundum voluntatem et contra voluntatem esse ut patet per auctoritatem Augustini supra inductam.

Tertio vero per hoc quod culpa est in agendo, poena vero in patiendo, ut patet per Augustinum, in I de libero arbitrio, ubi culpam nominat malum quod agimus, poenam vero malum quod patimur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum de ratione culpae sit quod sit voluntaria, de ratione autem poenae quod sit contra voluntatem, ut dictum est; impossibile est quod idem secundum idem sit poena et culpa; quia idem secundum idem non potest esse voluntarium et contra voluntatem; sed secundum diversa nihil prohibet: ei enim quod volumus, potest esse aliquid coniunctum quod naturaliter voluntati repugnet; et quaerendo quod volumus, incurrimus in id quod nollemus; et hoc in peccantibus accidit; dum enim inordinate afficiuntur ad aliquod bonum creatum, incurrunt separationem a bono increato et alia huiusmodi, quae non vellent. Et sic idem secundum diversa potest esse et culpa et poena, sed non secundum idem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ipse actus non est volitus in quantum est inordinatus, sed secundum aliquid aliud; quod, dum voluntas quaerit, in praedictam inordinationem incurrit, quam non vellet; et sic, ex eo quod est volitum, habet rationem culpae; ex eo vero quod inordinationem invite quis quodammodo patitur, immiscetur ratio poenae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ipsa inordinata actio, secundum quod a voluntate procedit, rationem culpae habet; secundum vero quod eligens ex hac incurrit impedimentum debitae operationis, hoc pertinet ad rationem poenae. Unde idem potest esse poena et culpa, sed non secundum idem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod huiusmodi etiam anxietates passionum consequuntur in peccante praeter voluntatem ipsius; elegit etenim iracundus sic insurgere in punitionem alterius, ut ipse ex hoc nullam anxietatem vel laborem pateretur; unde cum in ista incurrit praeter suam voluntatem, hoc ad rationem poenae pertinet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod magis denominatur aliquid ab eo a quo dependet, quam ab eo quod dependet ab ipso. Peccatum autem habet poenam concomitantem dupliciter. Uno quidem modo sicut a qua quodammodo dependet, sicut cum aliquis propter culpam praecedentem a gratia deseritur, ex hoc sequitur ipsum peccare. Unde ipsum peccatum dicitur poena ratione desertionis gratiae, a qua quodammodo dependet; et sic primum peccatum non potest dici poena, sed peccata sequentia. Alio vero modo peccatum habet poenam concomitantem, quae consequitur ex ipso; sicut est separatio a Deo, vel privatio gratiae, vel inordinatio agentis, vel anxietas passionis seu laboris; et a poena sic concomitante non ita proprie peccatum dicitur poena; quamvis etiam et sic possit dici poena causaliter, sicut Augustinus dicit, quod inordinatus animus sibi ipsi est poena.

RA6

Ad sextum dicendum, quod malum in communi acceptum, est corruptio naturalis modi, speciei et ordinis in communi; malum vero poenae in ipso agente; malum vero culpae, in quantum huiusmodi, in ipsa actione.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in eo qui non habet gratiam, culpa privat aptitudinem ad gratiam, non totaliter tollendo, sed diminuendo ipsam. Haec autem privatio non est malum culpae formaliter, sed effectus eius, quod est poena. Malum autem culpae formaliter est privatio modi, speciei et ordinis in ipso actu voluntatis.

RA8

Ad octavum dicendum, quod corruptio boni in actione, in quantum huiusmodi, non est poena agentis per se loquendo; sed esset poena actionis, si actioni puniri competeret.

Sed ex hac corruptione vel privatione actionis, consequitur aliqua corruptio vel privatio in agente, quae habet rationem poenae.

RA9

Ad nonum dicendum, quod poena, secundum quod comparatur ad subiectum, est malum in quantum privat illud aliquo modo; sed secundum quod comparatur ad agens quod infert poenam, sic interdum habet rationem boni, quando puniens propter iustitiam punit.

RA10

Ad decimum dicendum, quod ista divisio, sicut dictum est, non est mali communiter accepti, sed mali secundum quod in rationali creatura invenitur; in qua non potest esse aliquod malum quod non sit culpa vel poena, ut dictum est. Intelligendum tamen est, quod non omnis defectus habet rationem mali, sed defectus boni quod natum est haberi. Unde non est defectus homini quod non potest volare, et per consequens nec culpa est nec poena.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod incommoda vel damna quae quis nesciens patitur, licet non sint contra voluntatem actualem, sunt tamen contra voluntatem naturalem vel habituaalem, ut dictum est.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod bonum utile ordinatur in delectabile et honestum, sicut in finem; et sic duo sunt principalia bona, scilicet honestum et delectabile; quibus opponuntur duo mala: culpa quidem honesto, poena vero delectabili.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod de singulis horum trium bonorum, scilicet naturae, gratiae et gloriae, est considerare formam et actum secundum quam differentiam culpa a poena distinguitur, ut dictum est.

¶a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur quid habeat plus de ratione mali, utrum poena vel culpa.

TTB

Et videtur quod poena.

AG1

Sicut enim se habet meritum ad praemium, ita se habet culpa ad poenam. Sed praemium est maius bonum quam meritum.

Ergo poena est magis malum quam culpa.

AG2

Praeterea, illud est magis malum quod opponitur magis bono. Sed poena opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis.

Cum ergo melius sit agens quam actio, videtur quod peius sit poena quam culpa.

AG3

Sed dicendum, quod culpa est magis malum quam poena, in quantum separat a summo bono. Sed contra, nihil magis separat a summo bono quam ipsa separatio a summo bono. Sed ipsa separatio a summo bono est poena.

Ergo adhuc poena est maius malum quam culpa.

AG4

Praeterea, finis est magis bonum quam ordo ad finem. Sed ipsa privatio finis est poena, quae dicitur carentia visionis divinae; malum autem culpae est per privationem ordinis ad finem. Ergo maius malum est poena quam culpa.

AG5

Praeterea, magis malum est privari possibilitate ad actum quam solo actu, sicut maius malum est caecitas per quam privatur potentia visiva, quam tenebra per quam impeditur ipsa visio. Sed culpa opponitur ipsi merito; privatio autem gratiae, per quam est possibilitas ad merendum, est poena. Ergo poena est magis malum quam culpa.

AG6

Malum quam poena; quia etiam huius poenae culpa est causa. Sed contra, licet in causis per se, causa sit potior effectu, tamen hoc non est necessarium in causis per accidens; contingit enim causam per accidens esse minus bonum quam effectum, sicut effossio sepulcri est causa per accidens inventionis thesauri; et similiter contingit causam per accidens esse minus malum quam effectum, sicut impingere ad lapidem est minus malum quam incidere in manus hostis persequentis, quod per accidens ex hoc sequitur. Sed poena est effectus culpae per accidens: non enim qui peccat intendit incidere in poenam. Non ergo sufficit ad hoc quod culpa sit magis malum quam poena, hoc quod culpa est causa poenae.

AG7

Praeterea, si culpa habet rationem mali quia est causa poenae; ergo malitia culpae est propter malitiam poenae. Sed propter quod unumquodque et illud magis. Ergo poena erit magis malum quam culpa.

AG8

Praeterea, quod dicitur de aliquo formaliter, verius convenit ei quam quod dicitur de aliquo causaliter; sicut verius dicitur sanum animal quam medicina. Si ergo malitia culpae attenditur secundum hoc quod est causa poenae, sequitur quod magis malum sit poena quam culpa; quia malum dicitur de culpa causaliter, de poena vero formaliter.

AG9

Sed dicendum, quod malum dicitur etiam de culpa formaliter. Sed contra, formaliter dicitur aliquid malum, in quantum inest sibi privatio boni. Sed maius bonum est quod tollitur per ipsam privationem quae est poena, scilicet ipse finis, quam quod privatur per malum quod inest culpae, quod est ordo ad finem. Ergo adhuc magis malum erit poena quam culpa.

AG10

Praeterea, sicut dicit dionysius IV cap.

De divin. Nomin., nullus respiciens ad malum operatur; et idem dicit quod malum est praeter voluntatem. Ergo quod magis est praeter voluntatem, magis est malum. Sed poena est magis praeter voluntatem quam culpa; quia de ratione poenae est ut sit contra voluntatem ut dictum est.

Ergo magis malum est poena, quam culpa.

AG11

Praeterea, sicut de ratione boni est quod sit appetibile, ita de ratione mali est quod sit fugibile. Ergo quod est magis fugibile est magis malum. Culpa autem fugitur propter poenam; et sic poena magis fugitur, quia propter quod unumquodque et illud magis. Ergo poena est magis malum quam culpa.

AG12

Praeterea, sequens privatio plus nocet quam prima, sicut sequens vulnus plus nocet quam primum. Sed poena sequitur ad culpam. Ergo plus nocet quam culpa; ergo est magis malum: quia malum dicitur in quantum nocet, secundum Augustinum in Enchir..

AG13

Praeterea, poena destruit subiectum; quia mors est poena quaedam: culpa autem non, sed solum commaculat. Ergo plus nocet poena quam culpa: ergo est magis malum.

AG14

Praeterea, illud quod praelegitur a viro iusto, praesumitur esse minus malum. Sed Lot, cum esset iustus, praelegit culpam poenae, offerens scilicet filias suas libidini sodomitarum, quod erat culpa, ne pateretur iniuriam in domo sua, dum hospitibus suis violentia inferretur, quod est poena. Ergo poena est magis malum quam culpa.

AG15

Praeterea, Deus pro peccato temporali infert poenam aeternam; quia, ut dicit Gregorius, aeternum est quod cruciat, temporale quod delectat. Sed malum aeternum est peius quam malum temporale, sicut et bonum aeternum melius est temporali. Ergo poena est magis malum quam culpa.

AG16

Praeterea, secundum Philosophum in II topic., malum est in pluribus quam bonum.

Sed poena est in pluribus quam culpa, quia multi puniuntur sine culpa. Omnis autem culpa habet ad minus poenam annexam. Ergo poena est magis malum quam culpa.

AG17

Praeterea, sicut in bonis finis est melior his quae sunt ad finem, ita in malis est peior.

Sed poena est finis culpae. Ergo poena est magis malum quam culpa.

AG18

Praeterea, a qualibet culpa potest homo liberari: unde reprehenditur cain qui dixit, Gen. IV, 13: maior est iniquitas mea quam ut veniam merear. Sed aliqua poena est a qua non potest homo liberari, scilicet poena inferni. Ergo poena est magis malum quam culpa.

AG19

Praeterea, quando aliquid secundum analogiam dicitur de pluribus, de illo videtur prius dici quod magis est famosum tale.

Sed magis est famosum quod poena sit malum quam culpa, quia plures reputant poenam pro malo quam culpam. Ergo malum per prius dicitur de poena quam de culpa.

AG20

Praeterea, fomes est ex quo omnia peccata oriuntur, et sic est prius quam aliquod peccatum. Sed fomes est quaedam poena.

Ergo poena est magis malum quam culpa.

SC1

Sed contra. Illud quod odiunt magis boni, est magis malum quam illud quod magis odiunt mali. Sed, sicut Augustinus dicit III de Civit. Dei, mala poenae magis odiunt mali, mala vero culpae magis odiunt boni. Ergo culpa est magis malum quam poena.

SC2

Praeterea, secundum Augustinum in libro de natura boni, malum est privatio ordinis. Sed plus elongatur ab ordine culpa quam poena; quia culpa de se inordinata est, ordinatur autem per poenam. Ergo culpa est magis malum

SC3

Praeterea, malum culpae opponitur bono honesto, malum vero poenae bono delectabili.

Sed bonum honestum est melius quam bonum delectabile. Ergo malum culpae est peius quam malum poenae.

CO

Respondeo. Dicendum quod ista quaestio superficie tenus facilis videtur propter hoc quod multi poenas non comprehendunt nisi corporales, vel quae afflictionem sensui ingerunt, quae absque dubio minus habent de ratione mali quam culpa, quae opponitur gratiae et gloriae. Sed quia etiam privatio gratiae et gloriae, poenae quaedam sunt, videntur ad minus ex aequo causam mali habere, si consideretur bonum cui utrumque malum opponitur; quia etiam privatio ipsius finis ultimi, quod est optimum, poenae rationem habet. Sed evidentibus rationibus ostendi potest quod culpa simpliciter habeat plus de ratione mali.

Primo quidem, quia omne quod facit subiectum tale, magis est tale quam quod subiectum tale facere non potest; sicut si album inest alicui ita quod subiectum per hoc album dici non potest, minus habet de ratione albi, quam si per hoc fiat subiectum album; quod enim inest alicui, ita quod non afficiat et denominet suum subiectum, videtur inesse secundum quid; simpliciter autem quod suum subiectum afficit et denominat. Manifestum autem est quod ex malo culpae dicitur malus ille cui inest, non autem ex malo poenae in quantum huiusmodi; unde dionysius dicit IV cap. De divin. Nomin., quod puniri non est malum; sed fieri poena dignum. Unde consequens est quod malum culpae plus habeat de ratione mali quam malum poenae.

Causa autem quare ex malo culpae aliquid dicitur malum, et non ex malo poenae, hinc accipienda est. Bonum enim et malum dicitur simpliciter quidem secundum actum; secundum quid vero secundum potentiam; posse enim esse bonum vel malum non simpliciter, sed secundum quid bonum vel malum est. Actus autem est duplex: scilicet primus, qui est habitus vel forma; et secundus, qui est operatio sicut scientia et considerare.

Actu autem primo inhaerente adhuc adest potentia ad actum secundum, sicut sciens nondum actu considerat, sed considerare potest.

Simpliciter ergo bonum vel malum dicimus secundum actum secundum, qui est operatio; secundum vero actum primum attenditur bonum vel malum, quodammodo secundum quid.

Manifestum est autem quod in habentibus voluntatem, per actum voluntatis quaelibet potentia et habitus in bonum actum reducitur; quia voluntas habet pro obiecto universale bonum, sub quo continentur omnia particularia bona, propter quae operantur potentiae et habitus quaecumque. Semper autem potentia quae tendit ad finem principalem, movet per suum imperium potentiam quae tendit ad finem secundarium; sicut gubernatoria ars imperat navifactivae, et militaris equestri. Non enim ex hoc ipso quod aliquis habet habitum grammaticae, bene loquitur: potest enim habens habitum non uti habitu, aut contra habitum agere, sicut cum grammaticus scienter soloecismum facit; sed tunc recte operatur secundum artem, quando vult. Et ideo homo qui habet bonam voluntatem dicitur simpliciter bonus homo, quasi per actum bonae voluntatis omnibus quae habet bene utatur. Ex hoc vero quod habet habitum grammaticae, non dicitur bonus homo, sed bonus grammaticus; et similiter est de malo. Quia ergo malum culpae est malum in actu voluntatis, malum autem poenae est privatio eius quo voluntas potest uti quocumque modo ad bonam operationem, inde est quod malum culpae facit hominem simpliciter malum, non autem malum poenae.

Secunda ratio est, quia cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, quanto aliquid magis est alienum a Deo, tanto habet magis rationem mali. Magis autem alienum est a Deo culpa quam poena; nam Deus est actor poenae, non autem actor culpae. Ex hoc ergo apparet quod culpa est magis malum quam poena. Causa autem quare Deus est actor poenae, non autem culpae, hinc sumitur.

Malum enim culpae, quod est in actu voluntatis, opponitur directe actui caritatis, quae est prima perfectio et principalis voluntatis.

Caritas autem ordinat actum voluntatis in Deum; non autem solum sic quod homo bono divino fruatur, hoc enim pertinet ad amorem qui dicitur concupiscentiae; sed secundum quod bonum divinum est in ipso Deo, quod ad amorem amicitiae pertinet. Hoc autem non potest esse a Deo, quod bonum divinum secundum quod in se ipso est, quis non velit; cum e contrario Deus omnem voluntatem inclinet ad volendum quod ipse vult; vult autem summum bonum, secundum quod in se ipso est. Unde malum culpae non potest esse a Deo.

Potest autem Deus velle quod ipsum bonum divinum, vel quodcumque aliud bonum sub eo, subtrahatur alicui, qui ad hoc opportunitatem non habet; hoc enim bonum ordinis exigit ut nihil habeat id quo dignum non est. Ipsa autem subtractio boni increati, vel cuiuscumque alterius boni, ab eo qui indignus est rationem poenae habet. Deus ergo est actor poenae, sed actor culpae esse non potest.

Tertia ratio est, quia illud malum quod sapiens artifex inducit ad vitandum aliud malum, minus habet de ratione mali quam illud malum ad quod vitandum inducitur; sicut si medicus sapiens praecidat manum ne pereat corpus, manifestum est quod minus malum est praecisio manus quam destructio corporis. Manifestum est autem quod Dei sapientia poenam inducit ad hoc quod vitetur culpa vel ab eo qui punitur, vel saltem ab aliis, secundum illud

job, XIX, 29: fugite a facie iniquitatis, quoniam ultor iniquitatis est gladius. Si ergo patet quod maius malum est culpa, ad cuius evitacionem inducitur poena, quam ipsa poena.

Quarta ratio est, quia malum culpae consistit in operari, malum autem poenae in hoc quod est pati, sicut supra dictum est.

Quod autem habet operationem malam, ostenditur iam esse malum; quod autem patitur aliquid mali, non per hoc ostenditur malum esse, sed esse quasi in via ad malum; quia quod patitur aliquid, movetur ad illud; sicut ex ipsa claudicatione ostenditur quod tibia iam subiaceat malo, ex hoc vero quod infertur ei passio, nondum subiacet defectui sed est in via ad deficientium.

Sicut enim operatio, quae est existentis in actu, est melior quam motus ad actum et perfectionem, ita et malum operationis in se consideratum plus habet de ratione mali quam malum passionis. Et ideo culpa habet plus de ratione mali quam poena.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod si comparetur praemium ad meritum et poena ad culpam quantum ad terminationem, sic invenitur similis comparatio utrobique; quia sicut meritum terminatur ad praemium, ita culpa terminatur ad poenam. Sed si comparentur quantum ad intentionem, non est similis comparatio utrobique, sed magis e converso.

Nam sicut aliquis operatur meritum propter praemium acquirendum, ita aliquis infert poenam propter culpam vitandam; unde sic praemium est melius merito, ita culpa est peior quam poena.

RA2

Ad secundum dicendum, quod bonum agentis est non solum perfectio prima, cuius privatio est poena; sed etiam perfectio secunda, quae operatio est cui opponitur culpa, et melior est ipsa perfectio secunda quam prima. Et ideo culpa quae opponitur perfectioni secundae, habet plus de ratione mali quam poena, quae opponitur perfectioni primae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod culpa separat a Deo separatione quae opponitur unioni caritatis, secundum quam quis vult bonum ipsius Dei, secundum quod in se est; poena autem separat a Deo separatione quae opponitur fruitioni, qua homo fruitur bono divino; et sic separatio culpae est peior quam separatio poenae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod separatio ordinis ad finem potest accipi dupliciter, uno modo in ipso homine, et sic ordinis privatio ad finem est poena, sicut et privatio finis; alio modo in actione, et sic privatio ordinis ad finem est culpa: ex hoc enim homo culpabilis est quod agit actionem non ordinatam ad finem debitum. Unde non est comparatio mali culpae ad malum poenae, sicut finis et ordinis ad finem, quia utrumque aliquo modo privat et finem, et ordinem ad finem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod privatio ipsius habitualis gratiae est poena; sed depravatio actus qui deberet ex gratia procedere, est malum culpae. Et sic patet quod malum culpae opponitur perfectiori bono, quia operatio est perfectio ipsius habitus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod culpa, quamvis sit per accidens causa poenae ex parte patientis poenam, tamen ex parte inferentis est causa per se; hoc enim intendit puniens, ut propter culpam poenam inferat.

RA7

Ad septimum dicendum, quod non ideo culpa est malum, quia pro culpa infertur poena; sed potius e converso: ideo infertur malum poenae ad coercendam et ordinandam malitiam culpae. Et sic patet quod malum non dicitur de culpa solum causaliter, sed etiam formaliter, et principaliter quam de poena, ut ex dictis patet.

RA8

Et per hoc patet solutio ad octavum et nonum.

RA10

Ad decimum dicendum, quod non est iudicandum de rebus secundum existimationem malorum, sed secundum existimationem bonorum; sicut non est iudicandum de saporibus secundum existimationem aegri, sed secundum existimationem sani. Et ideo non est iudicanda poena peior, quia mali magis eam fugiunt; sed potius iudicanda est culpa deterior quia boni magis fugiunt ipsam.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod virtuosus est fugere culpam propter se ipsam et non propter poenam; sed malorum est fugere culpam propter poenam, secundum illud Horatii: oderunt peccare mali formidine poenae; oderunt peccare boni virtutis amore.

Sed, quod plus est, Deus poenam non infert nisi propter culpam, ut dictum est.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod sequens privatio est peior quam praecedens, quando includit ipsam. Et sic videtur posse dici, quod poena cum culpa est peior quam culpa tantum. Et hoc quidem verum est ex parte eius

qui punitur; sed ex parte punientis, poena habet rationem iustitiae et ordinis; et sic per adiunctionem boni efficitur culpa minus mala, ut boetius probat in libro I de consolat..

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod culpa et poena pertinent ad naturam rationalem, quae secundum id quod rationalis est, incorruptibilis est; unde poena proprium subiectum non tollit, etsi auferatur vita corporis per poenam. Unde concedo quod corpori, simpliciter loquendo, peior sit poena quam culpa.

RA14

Ad decimumquartum dicendum quod Lot non praelegit culpam poenae, sed ostendit ordinem esse servandum in fuga culparum: quia tolerabilius est, si quis committit minorem culpam quam maiorem.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod licet culpa sit temporalis quantum ad actum, est tamen aeterna (nisi per poenitentiam deleatur) quantum ad reatum et maculam; et aeternitas culpae est causa aeternitatis poenae.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod esse in pluribus accidit alicui malo, scilicet quod est in moribus hominum, ex eo quod plures sequuntur naturam sensibilem quam rationem.

Et ideo non oportet quod quanto aliquid magis est in pluribus tanto sit magis malum: quia secundum hoc peccata venialia, quae plures committunt, essent peiora quam mortalia.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod poena est finis culpae quantum ad terminationem, sed non quantum ad intentionem, ut supra dictum est.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod ideo a poena inferni non potest aliquis redire ad vitam, quia culpa eorum qui sunt in inferno expiari non potest. Unde per hoc non ostenditur quod poena sit magis malum quam culpa.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod aliquod nomen dicitur per prius de uno quam de alio dupliciter: uno modo quantum ad nominis impositionem; alio modo quantum ad rei naturam: sicut nomina dicta de Deo et creaturis quantum ad nominum impositionem per prius dicuntur de creaturis; quantum vero ad rei naturam per prius dicuntur de Deo, a quo in creaturas omnis perfectio derivatur. Et similiter nihil prohibet quin malum per prius dicatur secundum nominis impositionem de poena, per posterius vero secundum rei veritatem.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod fomes est principium culparum in potentia; sed malum in actu est peius quam malum in potentia, ut Philosophus dicit in IX metaph., unde fomes non est magis malum quam culpa.

lq2 Quaestio 2

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum in omni peccato sit aliquis actus.

PR2

Secundo utrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum.

PR3

Tertio utrum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis.

PR4

Quarto utrum omnis actus sit indifferens.

PR5

Quinto utrum aliqui sint actus indifferentes.

PR6

Sexto utrum circumstantia det speciem peccato, vel variet in aliud genus peccati.

PR7

Septimo utrum aliqua circumstantia aggravet peccatum cui non det speciem.

PR8

Octavo utrum circumstantia aggravet peccatum in infinitum, ita ut de veniali fiat mortale.

PR9

Nono utrum omnia peccata sint paria.

PR10

Decimo utrum peccatum sit gravius, eo quod maiori bono opponitur.

PR11

Undecimo utrum peccatum diminuatur bonum naturae.

PR12

Duodecimo utrum peccatum possit corrumpere totum bonum naturae.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum in quolibet peccato sit aliquis actus.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Augustinus, quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Sed in quolibet illorum trium importatur aliquis actus. Ergo in quolibet peccato est aliquis actus.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit, quod peccatum est adeo voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum. Sed nihil potest esse voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo in aliquo peccato oportet esse ad minus actum voluntatis.

AG3

Praeterea, contraria sunt in eodem genere.

Sed meritum et demeritum sunt contraria.

Cum ergo meritum sit de genere actus (quia actibus meremur), videtur quod pari ratione demeritum sive peccatum.

AG4

Praeterea, peccatum privatio quaedam est, quia sicut dicit Augustinus, peccatum nihil est. Privatio autem fundatur in aliquo. Ergo oportet esse aliquem actum in quo peccatum sustentetur.

AG5

Praeterea, Augustinus dicit in Enchir., quod malum nisi in bono esse non potest. Illud autem bonum in quo fundatur malitia peccati est actus. Ergo in quolibet peccato oportet esse actum.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum, quod nec peccatum aut recte factum imputari cuiquam iuste potest qui nihil propria fecerit voluntate.

Sed non potest propria voluntate aliquid facere absque actu. Ergo nihil potest homini imputari ad peccatum, nisi sit ibi aliquis actus.

AG7

Praeterea, Damascenus dicit, quod laus et vituperium sequuntur actus. Cuilibet autem peccato debetur vituperium. Ergo omne peccatum in actu consistit.

AG8

Praeterea, Glossa dicit rom.

VII, 20, quod omne peccatum in actu est ex concupiscentia. Quod autem est ex concupiscentia, non est absque actu. Ergo nullum peccatum est absque actu.

AG9

Praeterea, si aliquod peccatum est absque actu, maxime hoc videtur de peccato omissionis. Sed ommissio non est absque actu; quia ommissio negatio quaedam est; omnis autem negatio in affirmatione fundatur; et sic oportet peccatum omissionis in aliquo actu fundari. Multo ergo magis quodlibet aliud peccatum.

AG10

Praeterea, ommissio non est peccatum nisi in quantum repugnat legi Dei. Sed hoc non est absque contemptu; contemptus autem est per aliquem actum. Ergo peccatum omissionis fundatur in aliquo actu, et multo magis alia peccata.

AG11

Praeterea, si peccatum omissionis consistit in sola negatione actus, sequeretur quod quamdiu aliquis non agit tamdiu peccaret; et ita esset periculosius peccatum omissionis quam peccatum transgressionis, quod transit actu, licet maneat reatu. Hoc autem non est verum quia peccatum transgressionis ceteris paribus est maius; maius enim est furari quam non dare eleemosynam. Non ergo peccatum omissionis in sola negatione consistit.

AG12

Praeterea, secundum Philosophum in II physic., peccatum invenitur in his quae sunt ad finem. Ad finem autem aliquid ordinatur per operationem. Ergo omne peccatum in actu consistit.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Iacob c. 17: scienti bonum et non facienti, peccatum est illi. Ergo ipsum non facere est peccatum.

SC2

Praeterea, poena non iuste infligitur nisi pro peccato. Sed pro sola dimissione actus, poena infligitur, nulla consideratione habita de aliquo actu adiuncto. Ergo in sola dimissione actus consistit peccatum.

SC3

Praeterea, secundum Philosophum in II physic., peccatum contingit in his quae fiunt secundum artem, et in his quae fiunt secundum naturam. Sicut ergo in his quae fiunt secundum naturam peccatum est contra naturam esse,

ita in his quae sunt secundum artem, peccatum est contra artem esse; et similiter in moralibus peccatum est contra rationem esse. Sed contra naturam non solum sunt motus, sed etiam quietes, ut dicitur in V physic..

Ergo et in moralibus peccata sunt non solum actus, sed etiam cessationes ab actu, si sint praeter rationem.

SC4

Praeterea, contingit voluntatem in neutram partem contradictionis ferri. Non enim vere dicitur quod Deus velit mala fieri, quia sic esset actor eorum; nec etiam quod velit mala non fieri, quia sic eius voluntas non esset efficax ad implendum omne quod vult. Ponatur ergo quod aliquis teneatur nunc dare eleemosynam, et tamen neque vult dare neque vult non dare, quia nihil de hoc cogitat, tamen peccat, et iuste pro hoc punitur.

Ergo etiam absque actu voluntatis potest esse aliquod peccatum.

SC5

Sed dicendum, quod licet actus voluntatis non feratur neque ad dandum eleemosynam neque ad non dandum; tamen fertur in aliquid aliud per quod impeditur a dando. Sed contra, illud aliud in quod fertur, per accidens se habet ad peccatum omissionis; non enim opponitur praecepto affirmativo legis, ex cuius oppositione sequitur peccatum omissionis. Iudicium autem non est dandum de natura alicuius secundum illud quod est per accidens, sed secundum id quod est per se. Ergo non debet dici quod peccatum omissionis consistat in actu propter actum adiunctum.

SC6

Praeterea, etiam in peccato transgressionis, contingit aliquem actum adiungi, qui tamen ad peccatum transgressionis non pertinet, quia per accidens se habet ad ipsum; sicut contingit furantem aliquem loqui vel videre. Ergo nec actus adiunctus omissioni ad peccatum omissionis pertinet.

SC7

Praeterea, sicut sunt aliqui actus qui non possunt bene fieri, ut fornicari et mentiri; ita sunt aliqui actus qui non possunt male fieri, ut diligere Deum et laudare ipsum.

Sed contingit aliquem omittentem occupari circa laudem Dei; sicut si aliquis eo tempore quo tenetur honorare parentes, laudibus divinis insistat, parentes non honorans, constat quod iste peccat omittendo; nec tamen ad hoc peccatum potest pertinere actus laudis divinae, quia non potest male fieri. Ergo totum peccatum consistit in sola omissione actus debiti. Non ergo actus requiritur ad peccatum.

SC8

Praeterea, in peccato originali non est aliquis actus. Ergo non omne peccatum in actu consistit.

SC9

Praeterea, Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum: alia sunt peccata infirmitatis, alia imperitiae, alia malitiae.

Infirmitas autem et imperitia contraria sunt virtuti et sapientiae, malitia est etiam contraria bonitati; contraria autem sunt in eodem genere. Cum ergo virtus, sapientia et bonitas sint habitus, videtur quod peccata sint habitus. Sed habitus potest esse sine actu. Ergo peccatum potest esse sine actu.

CO

Respondeo. Dicendum quod circa hoc sunt duae opiniones.

Quidam enim dixerunt, quod in quolibet peccato etiam omissionis est aliquis actus, vel interior voluntas (sicut cum aliquis peccat non dans eleemosynam, vult non dare eleemosynam), vel etiam aliquis actus exterior adiunctus, quo retrahitur ab actu debito: sive ille actus simul fiat cum omissione, sicut cum aliquis volens ludere, dimittit ire ad ecclesiam; sive sit praecedens, sicut cum aliquis impeditur ne surgat ad matutinas, quia nimis vigilavit in sero circa aliquid se occupando.

Et haec opinio innititur verbo Augustini dicentis, quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei.

Alii vero dixerunt, quod peccatum omissionis non habet aliquem actum, sed ipsum desistere ab actu est omissionis peccatum; et exponunt dictum Augustini dicentis, quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum, per hoc quod concupiscere et non concupiscere, dicere et non dicere, facere et non facere, pro eodem accipiuntur quantum ad rationem peccati. Unde in Glossa dicitur, Rom. VII, 15, quod operor et non operor sunt partes eius quod est operor.

Et hoc videtur rationabiliter dici, quia affirmatio et negatio ad idem genus referuntur; unde Augustinus dicit in Lib. V de Trinit., quod ingenitum pertinet ad genus relationis, sicut et genitum.

Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet.

Si enim consideretur id quod requiritur ad peccatum sicut de essentia peccati existens, sic ad peccatum omissionis non requiritur actus; sed per se loquendo peccatum omissionis in ipsa cessatione ab actu consistit: et hoc patet si rationem peccati attendamus. Peccatum enim, ut Philosophus dicit in II phys., contingit et in his quae sunt secundum naturam, et in his quae sunt secundum artem, quando non consequitur finem natura vel ars, propter quem operatur. Quod autem finem non consequatur operans per artem vel per naturam contingit ex hoc quod declinatur a mensura vel regula debita operationis; quae quidem in naturalibus est ipsa naturae inclinatio, consequens aliquam formam; in artificialibus vero est ipsa regula artis. Sic ergo in peccato duo possunt attendi; scilicet recessus a regula vel a mensura, et recessus a fine.

Contingit autem quandoque recedere a fine, et non recedere a regula vel a mensura, qua quis operatur propter finem, et in natura et in arte. In natura quidem, sicut si in stomacho ponatur aliquid non digestibile, ut ferrum vel lapis, defectus digestionis absque peccato naturae contingit. Similiter si medicus secundum artem dat potionem, et infirmus non sanetur, vel quia habet morbum incurabilem, vel quia aliquid contra suam sanitatem agit; medicus quidem non peccat, licet finem non consequatur. Si autem e converso finem consequeretur, sed tamen a regula artis diverteret, nihilominus peccare diceretur.

Ex quo patet quod magis est de ratione peccati praeterire regulam actionis quam etiam deficere ab actionis fine.

Hoc est ergo per se de ratione peccati, sive in natura, sive in arte, sive in moribus, quod opponitur regulae actionis. Regula autem actionis, quia constituit medium inter superfluum et diminutum, necesse est ut quaedam resecat et quaedam statuatur. Unde et in ratione naturali et etiam in lege divina, ex quibus nostri actus regulari debent, quaedam praecepta negativa, quaedam affirmativa continentur.

Sicut autem negationi opponitur affirmatio, ita affirmationi opponitur negatio; unde sicut agere imputatur homini ad peccatum quia opponitur praecepto legis negativo, ita et ipsum non agere, quia opponitur praecepto affirmativo. Sic ergo, per se loquendo, potest esse aliquod peccatum ad quod non requiritur aliquis actus, qui sit de essentia peccati; et secundum hoc habet veritatem secunda opinio.

Si autem consideretur id quod requiritur ad peccatum ut causa peccati, sic oportet quod ad quodlibet peccatum, etiam omissionis, aliquis actus requiratur; quod sic patet.

Ut enim Philosophus dicit in VIII physic., si aliquid quandoque movetur, quandoque non movetur, oportet assignare aliquam causam quietis; videmus enim quod eodem modo se habente mobili et movente, similiter aliquid movetur vel non movetur. Eadem autem ratione si aliquis non agit quod agere debet, oportet huius esse aliquam causam. Si autem causa fuerit totaliter extrinseca, talis omissio non habet rationem peccati; sicut si aliquis a lapide cadente laesus, impediatur ne ad ecclesiam vadat, aut si aliquo furante impediatur ne eleemosynam det. Tunc ergo solum omissio imputatur ad peccatum, cum habet causam intrinsecam, non quamcumque, sed voluntariam; quia si etiam impediretur ex causa intrinseca non voluntaria, puta febre, eadem ratio esset sicut et de causa extrinseca.

Ad hoc ergo quod omissio sit peccatum, requiritur quod omissio causetur ex aliquo actu voluntario.

Sed voluntas est causa alicuius quandoque quidem per se, quandoque autem per accidens; per se quidem, sicut quando per intentionem agit ad talem effectum, puta si aliquis volens invenire thesaurum, fodiens inveniat; per accidens autem, sicut quando praeter intentionem, puta si aliquis volens fodere sepulcrum, fodiendo inveniat thesaurum. Sic ergo actus voluntarius quandoque est per se causa omissionis, non tamen ita quod voluntas directe feratur in omissionem, quia non ens et malum est praeter intentionem, et voluntatem, ut dionysius dicit IV capite de divin.

Nomin., voluntatis autem obiectum est ens et bonum; sed indirecte fertur in aliquid positivum cum praevisione omissionis consequentis, sicut cum aliquis vult ludere, sciens quod ad hoc concomitatur non ire ad ecclesiam; sicut et in transgressionibus dicimus, quod fur vult aurum non refugiens iniustitiae deformitatem. Quandoque vero actus voluntarius est causa per accidens omissionis; sicut cum alicui occupato circa aliquem actum non venit in mentem id quod facere tenetur.

Et non differt quantum ad hoc, utrum actus voluntarius qui est causa omissionis per se vel per accidens, simul sit cum ipsa omissione, vel etiam praecedat; sicut dictum est de eo qui nimia occupatione tarde incipiendo dormire, impedivit se ne surgeret matutinarum hora. Sic ergo quantum ad hoc prima opinio vera est, quod ad omissionem requiritur actus voluntarius ut causa.

Quia ergo utraque opinio aliquo modo vera est, ad utrasque rationes respondere oportet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in illa definitione peccati accipiendum est pro eodem dictum et non dictum, factum et non factum, ut supra dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur esse voluntarium, non solum quia cadit sub voluntatis actu, sed quia cadit sub potestate voluntatis. Sic enim et ipsum non velle dicitur voluntarium; quia in potestate voluntatis est velle et non velle, et similiter facere et non facere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum, quia, ut dicit dionysius IV cap. De divin. Nomin., bonum est ex causa una et integra, malum autem ex particularibus defectibus. Ad hoc ergo quod sit meritum, requiritur quod sit actus voluntatis; sed ad hoc quod sit demeritum, sufficit hoc solum quod non velit bonum quando debet, nec oportet quod semper velit malum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in peccato transgressionis non est verum quod peccatum sit privatio, sed quod peccatum est actus privatus debito ordine, sicut furtum vel adulterium est quidam actus inordinatus; eo enim modo peccatum nihil est quo nihil fiunt homines cum peccant; non quidem ita quod sint ipsum nihil, sed quia in quantum peccant, privantur quodam bono; et ipsa privatio est non ens in subiecto. Et similiter peccatum est actus privatus ordine debito, et secundum ipsam privationem dicitur nihil.

Sed in peccato omissionis per se loquendo verum est quod est sola privatio. Subiectum autem privationis non est habitus, sed potentia; sicut subiectum caecitatis non est visio, sed id quod est aptum natum videre.

Omissionis ergo subiectum est non quidem actus aliquis, sed potestas voluntatis.

RA5

Et sic patet solutio ad quintum quod obiicitur de malo.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in illa auctoritate sub facere includitur etiam non facere, sicut dictum est.

RA7

Ad septimum dicendum, quod laus et vituperium non solum debentur actibus voluntariis, sed etiam cessantibus ab actu.

RA8

Ad octavum dicendum, quod illa ratio concludit quod actus requiratur ad omissionem sicut causa; quamvis possit dici, quod fomes de quo ibi loquitur Glossa, non est actualis concupiscentia, sed habitualis.

RA9

Ad nonum dicendum, quod non omnis negatio fundatur super affirmationem realem; quia, ut Philosophus dicit in praedicamentis, non sedere vere dici potest et de eo quod est et de eo quod non est; sed tamen omnis negatio fundatur in aliqua affirmatione intellecta vel imaginata. Necesse est enim esse apprehensum id de quo aliquid negatur. Sic ergo non est necessarium quod ommissio fundetur in actu reali existente. Si tamen omnis negatio in aliqua affirmatione reali fundaretur, ut sic negatio pro privatione poneretur, non oporteret quod ommissio, quae est negatio actus, fundaretur in actu, sed quod fundaretur in potentia voluntatis.

RA10

Ad decimum dicendum, quod non solum in omissione, sed nec etiam in transgressione semper est necessarium quod sit actualis contemptus, sed contemptus quidam habitualis, vel etiam interpretatus; quia scilicet interpretamur aliquem contemnere qui non facit quod iubetur, vel facit quod prohibetur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod ommissio opponitur praecepto affirmativo, quod licet obliget semper, non tamen obligat ad semper.

Non enim obligatur homo ad hoc quod semper insistat parentibus honorandis; sed tamen semper obligatur homo ut parentes honoret tempore debito. Tandiu ergo durat actu peccatum omissionis, quamdiu durat tempus ad quod obligat praeceptum affirmativum; quo transeunte transit actu et manet reatu; et iterum redeunte tali tempore iteratur ommissio.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod sicut aliquis deficit a fine male agendo, ita desistendo a debito actu.

RC1

Ad primum ergo quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod ex illa auctoritate habetur, quod ipsum non facere bonum sit peccatum, non autem removetur quin huiusmodi quod est non facere bonum, non sit aliquis actus.

RC2

Ad secundum dicendum, quod poena datur pro omissione actus sicut pro culpa; sed tamen culpam contingit causari ab aliquo actu, qui quandoque est culpa (sicut cum peccatum est causa peccati), quandoque vero non culpa.

RC3

Ad tertium dicendum, quod etiam quies innaturalis ex aliquo actu praecedente causatur.

RC4

Ad quartum dicendum, quod Deus neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri; sed tamen hoc ipsum vult quod est se non velle mala fieri, et non velle mala non fieri.

RC5

Ad quintum dicendum, quod actus qui requiritur ad omissionem, non semper se habet per accidens ad ipsum, sed quandoque est causa per se, ut dictum est.

RC6

Et similiter dicendum est ad sextum de transgressione.

RC7

Ad septimum dicendum, quod omnis actus per rationem regulari debet; unde omnis actus potest non bene fieri, si non sit debite regulatus, ut scilicet fiat quando debet, et propter quod debet, et sic de aliis quae sunt in actibus observanda. Unde etiam hoc ipsum quod est diligere Deum, potest male fieri, puta si quis diligit Deum propter temporalia; et hoc ipsum quod est laudare Deum ore, potest male fieri, si hoc faciat quando non debet, quando scilicet alia facere tenetur.

Sed si actus accipiatur regulatus sicut significatur cum dicitur, temperanter agere, vel iuste agere, sic non potest male fieri. Si tamen daretur quod aliquis actus non posset male fieri, non esset inconveniens, si esset causa per accidens omissionis; quia bonum potest esse per accidens causa mali.

RC8

Ad octavum dicendum, quod etiam peccati originalis causa est aliquis actus, scilicet peccatum actuale primi parentis.

RC9

Ad nonum dicendum, quod sicut ex parte virtutum est actus et habitus, ita ex parte vitiorum. Habitus tamen possunt dici virtutes vel vitia; sed soli actus dicuntur merita vel peccata.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Augustinus in Lib. Retractationum, quod non nisi voluntate peccatur. Ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De duabus animabus: peccatum est voluntas retinendi vel acquirendi quod iustitia vetat. Voluntas autem hic accipitur pro actu voluntatis.

Ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit, quod continentia est habitus mentis, sed per actum exteriorem manifestatur.

Ergo et e contrario incontinentia et omne peccatum in sola voluntate consistit; actus enim exteriores solummodo manifestant peccatum.

AG4

Praeterea, chrysostomus dicit super Matth., quod voluntas est quae aut remuneratur pro bono aut condemnatur pro malo. Opera autem testimonia sunt voluntatis.

Non ergo quaerit Deus opera propter se ut sciat quomodo iudicet, sed propter alios, ut omnes intelligant quia iustus est Deus. Id autem solum pro quo Deus punit, est peccatum. Ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit.

AG5

Praeterea, id quo posito vel remoto nihilominus peccatum manet, accidentaliter se habet ad peccatum. Sed posito vel remoto exteriori actu, nihilominus peccatum in sola voluntate manet. Ergo exteriores actus accidentaliter se habent ad peccatum; non ergo in eis peccatum consistit, sed in solo interiori actu voluntatis.

AG6

Praeterea, nullus actus imputatur alicui ad peccatum, qui nullo modo est in potestate eius; unde si aliquis accipiat manum alicuius hominis contra eius voluntatem, et cum ea interficiat hominem, peccatum homicidii non imputatur homini cuius manus percutit, sed ei qui utitur manu. Exteriora autem membra nullo modo possunt resistere imperio voluntatis. Non ergo in actibus exterioribus membrorum consistit peccatum, sed in actu voluntatis, quae utitur membris.

AG7

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De vera relig., quod si aliquis videat remum fractum in aqua, non est hoc vitium visus qui nuntiat quod accepit ut nuntiaret, sed est vitium virtutis quae debet iudicare.

Sed exteriora corporis membra hunc ordinem acceperunt a Deo ut faciant quod voluntas imperat. Ergo vitium vel peccatum non est in actibus eorum, sed in actu voluntatis.

AG8

Praeterea, si peccatum consistit in actu voluntatis et iterum in actu exteriori, maius erit peccatum peccare simul voluntate et exteriori actu, quam peccare interiori actu tantum; quia sicut quantum additum quanto, maius facit quantum; ita peccatum additum peccato videtur facere maius peccatum. Sed hoc non est verum; dicitur enim in Glossa Matth. XII: quantum intendis, tantum facis. Et sic non est maius peccatum interioris voluntatis et exterioris actus, quam interioris actus tantum. Non ergo peccatum consistit in exteriori actu, sed solum in interiori.

AG9

Praeterea, si sint duo aliqui habentes aequalem voluntatem idem peccatum committendi, puta fornicationem, et unus habet opportunitatem et implet voluntatem suam; et alius non habet, sed vellet habere; manifestum est quod inter istos duos non est differentia quantum ad aliquid quod sit in potestate eorum. Sed secundum id quod non est in potestate alicuius, non attenditur peccatum, et per consequens neque peccati augmentum.

Ergo unus eorum non magis peccat quam alius; et ita videtur in solo actu voluntatis peccatum consistere.

AG10

Praeterea, peccatum corrumpit bonum gratiae, quae non est sicut in subiecto in aliqua inferiorum virium, sed in voluntate.

Opposita autem sunt circa idem. Ergo peccatum in sola voluntate consistit.

AG11

Praeterea, actus interior est causa exterioris actus. Idem autem non est causa sui ipsius. Cum ergo peccatum sit unum et idem, videtur quod si consistat in actu voluntatis, non possit consistere in actu exteriori.

AG12

Praeterea, idem accidens non potest esse in duobus subiectis. Sed deformitas comparatur ad actum deformem sicut accidens ad subiectum. Cum ergo peccati sit una deformitas, non potest unum peccatum consistere in duobus actibus, scilicet interiori et exteriori. Manifestum est autem quod peccatum est in interiori actu voluntatis. Ergo nullo modo in exteriori.

AG13

Praeterea, Anselmus dicit in lib.

De conceptu virginali, de actibus exterioribus loquens: in horum essentia nulla consistit iustitia. Ergo eadem ratione neque in iustitia, et sic peccatum in actu exteriori non consistit.

AG14

Praeterea, Augustinus dicit, quod peccatum transit actu, et manet reatu. Hoc autem non esset si ipse actus exterior esset peccatum.

Ergo ipse actus exterior non est peccatum.

SC

Sed contra, omne illud quod prohibetur lege Dei, est peccatum; quia peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. Sed actus exterior lege Dei prohibetur, Exod. XX, 13-15, cum dicitur: non occides, non moechaberis, non furtum facies; et seorsum prohibetur actus interior cum dicitur: non concupisces. Ergo non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam actus exterior.

CO

Respondeo. Dicendum quod circa hoc fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod nullus actus neque interior neque exterior secundum se est peccatum, sed sola privatio habet rationem peccati, propter hoc quod Augustinus dicit, quod peccatum nihil est. Alii vero dixerunt, quod peccatum consistit in solo interiori actu voluntatis.

Quidam vero dixerunt, quod peccatum consistit et in interiori actu voluntatis et in exteriori actu. Et quamvis haec opinio magis contineat veritatem, tamen omnes aliquid verae sunt.

Sed considerandum est, quod haec tria, malum, peccatum et culpa, se habent ad invicem ut communius et minus commune.

Nam malum communius est; in quocumque enim, sive in subiecto sive in actu, sit privatio formae aut ordinis aut mensurae debitae, mali rationem habet. Sed peccatum dicitur aliquis actus debito ordine aut forma sive mensura carens: unde potest dici, quod tibia curva sit mala tibia; non tamen potest dici, quod sit peccatum, nisi forte eo modo loquendi quo peccatum dicitur effectus peccati; sed ipsa claudicatio peccatum dicitur.

Quilibet enim actus inordinatus potest dici peccatum vel naturae, vel artis, vel moris.

Sed rationem culpa non habet peccatum nisi ex eo quod est voluntarium; nulli enim imputatur ad culpam aliquis inordinatus actus nisi ex eo quod est in eius potestate. Et sic patet quod peccatum est in plus quam culpa, licet secundum communem usum loquendi apud theologos pro eodem sumantur peccatum et culpa.

Qui ergo consideraverunt in peccato solum rationem mali, dixerunt quod substantia actus non est peccatum, sed deformitas actus. Qui vero consideraverunt in peccato solum id unde habet rationem culpa, dixerunt peccatum in sola voluntate consistere. Sed oportet in peccato considerare non solum ipsam deformitatem, sed etiam actum deformitati substratum; quia peccatum non est deformitas, sed actus deformis. Deformitas autem actus est per hoc quod discordat a debita regula rationis vel legis Dei. Quae quidem deformitas invenitur non solum in actu interiori, sed etiam exteriori. Sed tamen hoc ipsum quod actus exterior deformis imputatur homini ad culpam, est a voluntate.

Et sic patet quod si totum id quod est in peccato, considerare volumus, peccatum non solum consistit in privatione, neque solum in actu interiori, sed etiam in actu exteriori.

Et quod dicimus de actu in peccato transgressionis, est etiam intelligendum de remotione actus in peccato omissionis, ut in superiori quaestione, habitum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod voluntate producitur non solum actus interior quem voluntas elicit, sed etiam actus exterior quem voluntas imperat; et ita etiam hoc ipsum quod exteriori actu peccatur, voluntate peccatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatum dicitur esse voluntas, non quod tota essentia peccati sit in actu voluntatis, sed quia totum peccatum consistit in voluntate sicut in radice.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex voluntate est quod aliquis actus sit laudabilis seu meritorius et virtuosus, vel culpabilis et demeritorius et vitiosus. Et ideo quaelibet virtus et vitium dicitur esse habitus mentis et voluntatis; non quia ad actum virtutis et vitii pertineant etiam exteriores actus, sed quia non sunt actus virtutis et vitii nisi secundum quod a voluntate mentis imperantur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sola voluntas dicitur remunerari vel condemnari, quia nihil condemnatur vel remuneratur nisi per hoc quod est a voluntate.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in actibus animae illud, quo posito vel remoto nihilominus alterum manet, non semper se habet accidentaliter, sed materialiter quandoque.

Semper enim illud quod est ratio alterius, se habet ad illud sicut formale ad materiale; puta, in actu sensus color videtur per lumen, et se habet ut materiale ad lumen, quod potest videri etiam sine colore, licet color non possit videri sine lumine. Et similiter in actu voluntatis finis est ratio volendi id quod est ad finem; unde finis est appetibilis etiam sine eo quod est ad finem, non accidentaliter se habet ad appetibile, sed materialiter. Et similiter est intelligendum de principio et conclusione; quia principium potest intelligi sine conclusione, sed non e converso.

Quia ergo actus voluntatis est ratio quare actus exterior sit culpabilis, quantum ad hoc quod est esse peccatum culpabile, actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem, et actus exterior se habet non accidentaliter sed materialiter ad tale peccatum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illius actus cuius manu aliquis uteretur ad occidendum, esset quidem actus inordinatus, sed non haberet rationem culpae, nisi per comparisonem ad illum qui utitur alterius manu. Et similiter actus exterior membri habet deformitatem, sed non habet rationem culpae nisi per hoc quod est a voluntate. Unde si essent duae personae voluntas et manus, manus non peccaret; sed voluntas peccaret non solum per actum proprium qui est velle, sed etiam per actum manus qua utitur. Nunc autem unus homo est cuius est uterque actus, et pro utroque punitur.

RA7

Et per hoc patet solutio ad septimum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod si quaeratur: utrum tantum peccet qui sola voluntate peccat quantum qui peccat voluntate et actu; dicendum est, quod hoc potest contingere dupliciter: uno modo ita quod sit aequalitas ex parte voluntatis; alio modo ita quod non sit aequalitas. Contingit autem inaequalitatem voluntatis esse tripliciter. Uno modo secundum numerum, puta, si aliquis uno motu voluntatis vult peccare, et cum non habeat opportunitatem, transit voluntatis motus; in alio autem qui primo habet motum voluntatis, postmodum opportunitatem habens, iteratur voluntatis actus; et sic est in eo duplex mala voluntas: una sine actu, et alia cum actu. Alio modo potest attendi inaequalitas quantum ad modum, puta, si unus habens voluntatem peccandi sciens se non habere opportunitatem, desistit a tali motu voluntatis; alius autem sciens se habere facultatem peccandi, continuat voluntatis motum quousque ad actum perveniat. Tertio modo contingit inaequalitatem voluntatis esse quantum ad intensionem; sunt enim aliqui actus peccati delectabiles, in quibus voluntas augetur quasi remoto freno rationis, quae ante actum aliquid remurmurabat.

Qualitercumque autem sit inaequalitas voluntatis, est inaequalitas peccati. Si autem sit omnino aequalitas ex parte voluntatis, sic distinguendum videtur in peccato sicut in merito. Qui enim habet voluntatem dandi eleemosynam et non dat quia non habet facultatem, tantumdem meretur quantum si daret per comparisonem ad praemium essenziale, quod est gaudium de Deo; hoc enim praemium respondet caritati, quae ad voluntatem pertinet; sed per comparisonem ad praemium accidentale, quod est gaudium de quocumque bono creato, magis meretur qui non solum vult dare, sed dat; gaudebit enim non solum quia dare voluit, sed quia dedit, et ex omnibus bonis quae ex illa datione provenerunt.

Et similiter si consideretur quantitas demeriti per comparisonem ad poenam essentialem, quae consistit in separatione a Deo et dolore exinde proveniente, non minus demeretur qui sola voluntate quam qui voluntate et actu peccat; quia haec poena est contemptus Dei, qui respicit voluntatem; sed quantum ad poenam secundariam, quae est dolor de quocumque alio malo, sic magis demeretur qui actu et voluntate peccat; habebit enim dolorem non solum de eo quod male voluit, sed etiam de eo quod male fecit, et de omnibus malis quae de eius maleficio provenerunt. Unde et poenitens qui poenam futuram poenitendo praevenit, de omnibus talibus dolet.

Quod ergo dicitur, quod quantum additum quanto facit maius, intelligendum est ubi utrumque dicitur quantum secundum eandem rationem; sed ubi unum est ratio alterius quod sit quantum, hoc non oportet; et sicut si lignum est longum, erit linea longa, nec oportet quod lignum cum linea sit longius quam linea, quia linea est ratio longitudinis ligno; sicut etiam dictum est, quod actus exterior habet rationem culpae ab actu voluntatis.

Quod vero dicitur: quantum intendis, tantum facis, habet locum in malis; quia si aliquis intendat peccare mortaliter, etiam si committat actum qui de genere suo est peccatum veniale vel nullum, mortaliter peccat, quia conscientia erronea ligat. Si vero aliquis intendat opus meritorium facere committens aliquid quod de genere suo est peccatum mortale, non meretur, quia conscientia erronea non excusat. Si tamen sub intentione comprehendatur non solum intentio finis, sed voluntas operis, sic verum est in bono et in malo, quod quantum aliquis intendit tantum facit. Qui enim vult occidere sanctos ut obsequium praestet Deo, aut qui vult facere

furtum ut det eleemosynam, videtur quidem habere intentionem bonam, sed voluntatem malam. Et propter hoc si sub intentione etiam voluntas comprehendatur, ut totum intentio nominetur, erit etiam intentio mala.

RA9

Ad nonum dicendum, quod nullus meretur nec demeretur pro habitu, sed pro actu; unde contingit quod aliquis est sic fragilis, quod si tentatio sibi superveniret, peccaret; qui tamen si tentatio non superveniat, actu non peccat. Nec propter hoc demeretur; quia, ut Augustinus dicit, non punitur aliquis a Deo pro eo quod facturus esset, sed pro eo quod facit.

Licet ergo opportunitatem peccati habere vel non habere, non sit in potestate peccantis, tamen uti opportunitate habita vel non uti, est in potestate ipsius. Et ex hoc peccat, et peccatum eius augetur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod omne peccatum non est in aliis actibus nisi in quantum sunt a voluntate; propter hoc per peccatum principaliter privatur id quod est in voluntate.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod omne quod comparatur ad alterum ut ratio eius, se habet ad ipsum sicut forma ad materiam; unde ex duobus fit unum sicut ex materia et forma.

Et propter hoc color et lumen sunt unum visibile, quia color est visibilis propter lumen.

Et similiter cum actus exterior habet rationem peccati ab actu voluntatis, idem peccatum est actus voluntatis et actus exterior coniunctus; sed si aliquis primo velit tantum, et postea volens faciat, sunt duo peccata, quia iteratur voluntatis actus. Quando autem ex duobus fit unum, nihil prohibet illorum duorum unum alterius causam esse. Et sic actus voluntatis est actus exterioris causa, sicut et actus superioris virtutis est causa actus inferioris, et semper formaliter se habet ad ipsum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod in utroque actu, interiori et exteriori, consistit deformitas peccati; sed tamen una deformitas est utriusque: quod ideo est, quia in uno eorum causatur deformitas ex alio.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod in essentia actuum exteriorum dicitur nulla consistere iustitia, quia actus exteriores non pertinent ad genus moris nisi secundum quod sunt voluntarii.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod reatus, id est obligatio ad poenam, est quidam effectus consequens ad peccatum; unde cum dicitur quod peccatum transit actu et manet reatu, idem est ac si diceretur quod transit per suam essentiam et manet in effectum.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Denominatio enim fit a principali, ut dicitur II de anima. Sed peccatum denominatur ab exteriori actu, ut cum dicitur furtum vel homicidium. Non ergo peccatum principaliter consistit in actu voluntatis.

AG2

Praeterea, actus voluntatis non potest esse malus, quia ipsa potentia voluntatis bona est, nec potest arbor bona fructus malos facere, ut dicitur Matth. VII, 18. Ergo peccatum non consistit principaliter in actu

AG3

Praeterea, Anselmus dicit in Lib. De casu diaboli: non est malum motus voluntatis, sed voluntas, vel movens voluntatem. Motus autem voluntatis est actus ipsius. Ergo peccatum non consistit principaliter in actu voluntatis.

AG4

Praeterea, quae necessitate fiunt, non fiunt voluntate. Sed Augustinus dicit, quod quaedam necessitate facta, sunt improbanda, et ita sunt peccata. Non ergo principaliter peccatum in voluntate consistit.

AG5

Praeterea, Rom. VII, 20, dicit Glossa quod omne peccatum est ex concupiscentia; quae quidem non est in voluntate, sed in VI concupiscibili. Non ergo peccatum principaliter consistit in voluntate.

AG6

Praeterea, infectio potentiarum animae non est nisi per peccatum. Sed dicitur quod concupiscibilis inter alias vires est maxime infecta. Ergo in ea principaliter consistit peccatum; non ergo in voluntate.

AG7

Praeterea, potentiae appetitivae consequenter se habent ad apprehensivas. Sed apprehensivae intellectivae partis accipiunt ab apprehensivis partis sensitivae. Ergo et appetitivae superiores ab appetitivis inferioribus; et sic peccatum per prius videtur consistere in actu appetitivae in inferioribus quae est irascibilis et concupiscibilis, quam in actu voluntatis.

AG8

Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis, ut dicitur in I posteriorum.

Sed actus voluntatis est malus, quia actus exterior est malus; ideo enim velle furari est malum, quia furari malum est.

Non ergo per prius est peccatum in actu voluntatis.

AG9

Praeterea, voluntas tendit in bonum sicut in suum obiectum; unde semper est vel veri boni, et tunc non est peccatum, vel apparentis boni non existentis, et tunc est peccatum.

Sed quod appareat aliquid bonum non existens, est ex vitio intellectus, vel alterius apprehensivae virtutis. Non ergo principaliter consistit peccatum in voluntate.

SC

Sed contra, est quod Augustinus dicit in Lib. I de libero arbitr.: certum est in omni malefaciendi genere libidinem dominari.

Libido autem ad voluntatem pertinet.

Ergo principaliter peccatum in voluntate consistit.

CO

Respondeo. Dicendum quod quaedam peccata sunt in quibus actus exteriores non sunt secundum se mali, sed secundum quod ex corrupta intentione vel voluntate procedunt: puta, cum quis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam; et in huiusmodi peccatis manifestum est quod omnibus modis peccatum principaliter consistit in voluntate.

Quaedam autem peccata sunt in quibus exteriores actus sunt secundum se mali, sicut patet in furto, adulterio, homicidio et similibus; et in istis duplici distinctione opus esse videtur. Quarum prima est, quod principaliter dicitur, scil. Primordialiter et complete.

Altera distinctio est, quod actus exterior dupliciter considerari potest: uno modo secundum quod est in apprehensione secundum suam rationem; alio modo secundum quod est in operis executione.

Si ergo consideretur actus secundum se malus, puta furtum vel homicidium, prout est in apprehensione secundum suam rationem, sic primordialiter in ipso invenitur ratio mali, quia non est vestitus debitis circumstantiis; et ex hoc ipso quod est actus malus, id est privatus debito modo, specie et ordine, habet rationem peccati. Sic enim in se consideratus comparatur ad voluntatem ut obiectum, prout est volitus. Sicut autem actus sunt praevisi potentiis, ita et obiecta actibus: unde primordialiter invenitur ratio mali et peccati in actu exteriori sic considerato, quam in actu voluntatis; sed ratio culpae et moralis mali completur secundum quod accedit actus voluntatis; et sic complete malum culpae est in actu voluntatis. Sed si accipiatur actus peccati secundum quod est in executione operis, sic primordialiter et per prius est culpa in voluntate.

Ideo autem diximus per prius esse malum in actu exteriori quam in voluntate, si actus exterior in apprehensione consideretur: e converso autem si consideretur in executione operis: quia actus exterior comparatur ad actum voluntatis ut obiectum quod habet rationem finis. Finis autem est posterior in esse, sed prior in intentione.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod actus habet speciem ab obiecto; et propter hoc peccatum denominatur ab actu exteriori secundum quod comparatur ad ipsum ut obiectum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod voluntas secundum suam naturam est bona, unde et actus eius naturalis semper est bonus; et dico actum naturalem voluntatis, prout homo vult felicitatem naturaliter, esse, vivere, et beatitudinem.

Si autem loquamur de bono morali, sic voluntas secundum se considerata nec est bona nec mala, sed se habet in potentia ad bonum vel malum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Anselmus loquitur quando actus exterior est secundum se malus; tunc enim motus voluntatis accipit rationem mali ex movente, id est ex ipso actu in quantum est obiectum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod necessitas coactionis absolute repugnat voluntario: et talis necessitas omnino excludit culpam. Est tamen quaedam necessitas mixta voluntario, puta cum nauta cogitur merces in mare proiicere, ut vitet submersionem navis; et ea quae ex tali necessitate fiunt, possunt habere rationem culpae, in quantum habent aliquid de voluntario. Sunt enim huiusmodi facta magis voluntaria quam involuntaria, ut Philosophus dicit in III ethic..

RA5

Ad quintum dicendum, quod quandoque sub inordinata concupiscentia etiam voluntas includitur; sed si accipiatur concupiscentia etiam secundum quod pertinet ad vim concupiscibilem, peccatum dicitur oriri ex concupiscentia, non quod in ipsa concupiscentia sit principaliter peccatum, sed quia est incitativum ad peccandum. Principaliter autem est peccatum in voluntate, secundum quod malae concupiscentiae consentit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod concupiscibilis dicitur esse maxime infecta quantum ad transfusionem peccati originalis a parentibus in posteros; sed haec ipsa infectio processit ab inordinata voluntate primi parentis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod actus apprehensionis in nobis, qui scientiam a rebus accipimus, est secundum motum a rebus ad animam. Viciniores autem sunt rebus sensibilibus sensus quam intellectus; et ideo sequitur quod sicut sensus recipit a rebus sensibilibus, ita intellectus a sensibus. Actus autem appetitivae virtutis est secundum motum ab anima ad res; et ideo e converso naturaliter ab appetitu superiori procedit motus ad appetitum inferiorem, ut dicitur in III de anima.

RA8

Ad octavum dicendum, quod actus interior dicitur esse malus propter actum exteriorem, sicut propter obiectum; tamen culpa completur in actu interiori.

RA9

Ad nonum dicendum, quod id quod non est vere bonum, apparet bonum dupliciter.

Quandoque quidem ex vitio intellectus, sicut cum habet falsam opinionem aliquis de aliquo agendo, ut patet in eo qui putat fornicationem non esse peccatum, vel etiam in eo qui non habet usum rationis; et talis defectus ex parte intellectus proveniens diminuit culpam, vel totaliter excusat. Aliquando autem non est defectus ex parte ipsius intellectus, sed magis ex parte voluntatis; qualis enim est unusquisque, talis et finis videtur ei, ut dicitur III ethic.. Experimento enim cognoscimus quod aliter videtur nobis bonum aliquid vel malum circa ea quae amamus et ea quae odimus. Et ideo cum aliquis est inordinate affectus ad aliquid, impeditur iudicium intellectus in particulari eligibili ex inordinata affectione. Et sic principaliter vitium est non in cognitione, sed in affectione. Et ideo qui sic peccat, non dicitur ex ignorantia peccare, sed ignorans, ut dicitur in I ethic..

¶a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum omnis actus sit indifferens.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Anselmus in Lib. De conceptu virginali: in horum, idest actuum, essentia nulla est iustitia, et eadem ratione nulla iniustitia. Sed ille actus dicitur indifferens in quo neque est iustitia neque iniustitia. Ergo omnes actus sunt indifferentes.

AG2

Praeterea, quod est secundum se bonum, non potest esse malum; quia quod per se inest alicui inest ei ex necessitate. Sed non est aliquis actus qui non possit male fieri, etiam hoc ipsum quod est Deum diligere; ut patet in eo qui diligit Deum propter temporalia.

Ergo nullus actus est secundum se bonus, et pari ratione neque secundum se malus. Omnis ergo actus secundum se est indifferens.

AG3

Praeterea, cum bonum et ens convertantur, ab eodem habebit aliquod quod sit bonum et quod sit ens. Sed actus habet esse morale a voluntate; si enim non sit voluntarius, non est actus moralis. Ergo et bonitatem moralem et malitiam habet a voluntate.

Ergo secundum se neque est bonus neque malus, sed indifferens.

AG4

Sed dicendum, quod licet actus habeat quod sit moralis, in quantum est voluntarius, quod est quoddam commune; tamen hoc speciale, quod est esse bonum vel esse malum habet secundum se. Sed contra, bonum et malum sunt differentiae actuum Moralium.

Sed differentiae per se dividunt genus; et sic oportet quod non ad aliud referantur differentiae quam genus. Si ergo hoc commune quod est esse morale, habet actus a voluntate, ab eadem etiam voluntate habebit quod sit bonus vel malus, et sic secundum se est indifferens.

AG5

Praeterea, actus moralis dicitur bonus, in quantum est debitis circumstantiis vestitus; malus autem in quantum vestitus indebitis circumstantiis. Sed circumstantiae, cum sint accidentia actus, sunt praeter speciem ipsius.

Cum ergo illud dicatur alicui secundum se convenire quod convenit ei secundum suam speciem, videtur quod actus secundum se nec sit bonus nec malus, sed indifferens.

AG6

Praeterea, sicut album et nigrum invenitur in eadem specie hominis, ita bonum et malum in eadem specie actus. Non enim differt specie accedere ad suam et ad non suam, quod ex effectu apparet; utrobique enim nascitur homo; et tamen unum eorum est bonum, aliud malum. Sed album et nigrum non per se conveniunt homini. Ergo neque bonum et malum per se conveniunt actui; et ita omnis actus secundum se consideratus est indifferens.

AG7

Praeterea, ea quae per se insunt, non variantur circa aliquid idem numero: sicut non est idem numerus par et impar. Sed unum et eundem actum numero contingit esse bonum et malum: est enim unus numero actus qui est continuus. In actu autem continuato contingit primo bonum et postea malum inveniri, aut e converso; puta, si aliquis incipiat ire ad ecclesiam ex mala intentione, et in processu itineris convertatur eius intentio in bonum. Ergo bonum et malum non per se conveniunt actui; et ita quilibet actus de se est indifferens.

AG8

Praeterea, malum in quantum malum, est non ens. Sed non ens non potest esse de substantia alicuius entis. Ergo cum actus sit quoddam ens, non potest aliquis actus secundum se esse malus, et per consequens nec bonus; quia bonus actus malo contrariatur.

Contraria autem sunt unius generis.

Ergo idem quod prius.

AG9

Praeterea, actus bonus dicitur vel malus ex ordine ad finem. Sed actus non accipit speciem a fine: quia sic quoscumque actus contingeret esse eiusdem speciei, cum diversos actus ad unum finem ordinari contingat.

Ergo malum et bonum non pertinent ad speciem actus; et sic actus secundum se considerati nec sunt boni nec mali, sed indifferentes.

AG10

Praeterea, bonum et malum non solum in actibusveniuntur, sed etiam in aliis rebus.

In aliis autem non diversificant speciem.

Ergo neque in actibus; et sic actus secundum se non sunt boni nec mali.

AG11

Praeterea, actus morales boni, dicuntur actus virtuosii; actus autem mali, actus vitiosi.

Virtus autem et vitium sunt in genere habitus. Ergo quod actus sit bonus vel malus habet ex alio genere, et non secundum seipsum.

AG12

Praeterea, prius non dependet a proprietatibus posterioris. Sed actus est prior naturaliter quam moralis: quia omnis actus moralis est actus, sed non convertitur. Cum ergo bonum et malum sint proprietates moris, non secundum se conveniunt actui in quantum est actus.

AG13

Praeterea, quod naturaliter est tale, semper et ubique tale est. Sed iusta et bona non semper et ubique talia sunt; quaedam enim iustum est fieri in uno loco ac tempore, quae non est iustum fieri in alio. Nihil est ergo naturaliter iustum aut bonum, et per consequens neque iniustum aut malum. Ergo omnis actus secundum se est indifferens.

SC

Sed contra, est quod Augustinus dicit in Lib. II de sermone Domini in monte quod quaedam sunt quae non possunt bono animo fieri sicut supra, blasphemiae et huiusmodi, de quibus nobis iudicare permittitur. Non ergo omnes actus sunt indifferentes.

CO

Respondeo. Dicendum quod circa hoc apud antiquos doctores fuit diversa opinio. Quidam enim dixerunt, omnes actus de se esse indifferentes; quod alii negaverunt, dicentes, quosdam actus esse per se bonos, et quosdam per se malos.

Ad huius autem veritatis investigationem considerandum est, quod bonum importat quamdam perfectionem, cuius perfectionis privatio malum est, ut utamur large nomine perfectionis, secundum quod in se comprehendit convenientem mensuram et formam et ordinem.

Unde Augustinus in Lib. De natura boni, constituit rationem boni in modo, specie et ordine, et in horum privatione rationem mali. Manifestum est autem quod non est eadem perfectio propria omnium, sed diversa diversorum; sive accipiatur diversitas quae est inter diversas species, ut inter equum et bovem, quorum est diversa perfectio; sive inter genus et speciem, ut inter animal et hominem; aliquid enim pertinet ad perfectionem hominis, quod non pertinet ad perfectionem animalis.

Unde aliter oportet accipere bonum animalis et bonum hominis, equi et bovis; et idem dicendum est de malo. Manifestum est enim quod non habere manus in homine est malum, non autem in equo aut bove, aut etiam in animali in quantum est animal; et similiter dicendum est in actibus de bono et malo. Nam alia est consideratio boni et mali in actu secundum quod est actus, et in diversis specialibus actibus. Nam si consideremus actum in quantum est actus, bonitas eius est ut sit quaedam emanatio secundum virtutem agentis; et ideo secundum diversitatem agentium, diversimode accipitur bonum et malum in actibus. In rebus autem naturalibus actus bonus est qui est secundum convenientiam naturae agentis, malum autem qui non convenit naturae agentis; et sic contingit de uno et eodem actu diversimode iudicari secundum comparisonem ad diversa agentia. Nam hoc quod est moveri sursum, si comparetur ad ignem, est bonus actus, quia est ei naturalis; si autem comparetur ad terram, est malus actus, quia est contra naturam eius; si vero comparetur ad corpus mobile in communi, non habet rationem nec boni nec mali. Loquimur autem nunc de actibus hominis: unde bonum et malum in actibus, secundum quod nunc loquimur, est accipiendum secundum id quod est proprium hominis in quantum est homo.

Haec autem est ratio, unde bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem, unde dionysius ait IV cap.

De divin. Nomin., quod animae malum est praeter rationem esse, corpori praeter naturam.

Sic ergo si esse secundum vel praeter rationem pertinet ad speciem actus humani, oportet dicere quod aliqui actus humani sint secundum se boni, et aliqui secundum se mali.

Dicimus enim per se convenire alicui non solum quod convenit ei ratione sui generis, sed etiam quod convenit ei ratione suae speciei; sicut rationale et irrationale per se insunt animalibus ratione suarum specierum, licet non ratione huius generis quod est animal, non enim animal, in quantum est animal, est rationale vel irrationale. Si vero esse praeter rationem vel secundum rationem, non pertinet ad speciem actus humani, sequitur quod actus humani per se nec boni nec mali sint, sed indifferentes; sicut homines per se nec albi nec nigri sunt. Hoc est ergo ex quo veritas huius quaestionis dependet.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum actus recipiat speciem ab obiecto, secundum aliquam rationem obiecti specificabitur actus comparatus ad unum activum principium, secundum quam rationem non specificabitur comparatus ad aliud. Cognoscere enim colorem et cognoscere sonum sunt diversi actus secundum speciem, si ad sensus referantur, quia haec secundum se sensibilia sunt; non autem si referantur ad intellectum; quia ab intellectu comprehenduntur sub una communi ratione obiecti, scilicet entis aut veri. Et similiter sentire album et nigrum differt specie si referatur ad visum, non si referatur ad gustum; ex quo potest accipi quod actus cuiuslibet potentiae specificatur secundum id quod per se pertinet ad illam potentiam, non autem secundum id quod pertinet ad eam solum per accidens.

Si ergo obiecta humanorum actuum considerentur quae habeant differentias secundum aliquid per se ad rationem pertinentes, erunt actus specie differentes, secundum quod sunt actus rationis, licet non sint species differentes, secundum quod sunt actus alicuius alterius potentiae; sicut cognoscere mulierem suam et cognoscere mulierem non suam, sunt actus habentes obiecta differentia secundum aliquid ad rationem pertinens; nam suum et non suum determinantur secundum regulam rationis; quae tamen differentiae per accidens se habent si comparentur ad vim generativam, vel etiam ad vim concupiscibilem. Et ideo cognoscere suam et cognoscere non suam, specie differunt secundum quod sunt actus rationis, non autem secundum quod sunt actus generativae aut concupiscibilis. In tantum autem sunt actus humani in quantum sunt actus rationis. Sic ergo patet quod differunt specie in quantum sunt actus humani. Patet ergo quod actus humani ex specie sua habent quod sint boni vel mali. Et ideo simpliciter dicendum est: actus aliquos humanos esse secundum se bonos vel malos, et non omnes esse indifferentes; nisi forte secundum quod considerantur in suo genere tantum. Sicut enim dicitur, quod animal in quantum est animal, neque rationale neque irrationale est; ita potest dici, quod actus humanus in quantum est actus, nondum habet rationem boni vel mali moralis, nisi aliquid addatur ad speciem contrahens; licet etiam ex hoc ipso quod est actus humanus, et ulterius ex hoc quod est ens, habeat aliquam rationem boni, sed non huius boni moralis quod est secundum rationem esse, de quo nunc agimus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus loquitur de actibus secundum rationem generis, et non secundum rationem speciei.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud quod consequitur speciem alicuius semper inest ei.

Cum ergo actus hominis speciem consequatur ex ratione obiecti, secundum quam est bonus vel malus; actus sic specificatus in bono, nunquam potest esse malus; nec specificatus in malo, unquam potest esse bonus. Contingit tamen actui secundum se bono adiungi aliquem alium actum malum secundum aliquem ordinem; et secundum illum actum malum bonus aliquando dicitur maleficari, non quod in se ipso sit malus; sicut dare eleemosynam pauperi vel diligere Deum est actus secundum se bonus; sed referre actum huiusmodi ad finem aliquem inordinatum, scilicet cupiditatis aut inanis gloriae, est quidam alius actus malus; qui tamen duo actus quodam ordine in unum rediguntur. Bonum autem, ut dionysius dicit, est ex tota et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo quidquid horum sit malum, sive actus, sive inordinatio actus in finem, totum iudicatur malum. Non autem totum iudicatur bonum nisi utrumque fuerit bonum; sicut nec iudicatur homo pulcher, nisi omnia eius membra fuerint decora; turpis autem iudicatur etiam si unum eius membrum fuerit deforme. Et inde est quod actus malus non potest bene fieri; ex quo enim actus malus est, non potest esse integrum bonum; sed actus bonus potest male fieri, quia non requiritur quod sit integrum malum, sed sufficit quod sit particulariter malum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod esse voluntarium pertinet ad rationem actus humani in quantum est actus humanus; unde quod inest ei in quantum est voluntarium, sive secundum genus, sive secundum differentiam, non inest ei per accidens, sed per se.

RA4

Per quod patet solutio ad quartum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod circumstantiae se habent ad actus morales sicut accidentia, quae sunt praeter rationem speciei, ad res naturales. Actus autem moralis, sicut dictum est, recipit speciem ab obiecto secundum quod comparatur ad rationem; et ideo dicitur communiter, quod actus quidam sunt boni vel mali ex genere; et quod actus bonus ex genere, est actus cadens supra debitam materiam, sicut pascere esurientem; actus autem malus ex genere est qui cadit supra indebitam materiam, sicut subtrahere aliena; materia enim actus, dicitur obiectum ipsius.

Sed supra hanc bonitatem vel malitiam potest supervenire alia bonitas vel malitia ex aliquo extrinseco, quod vocatur circumstantia, sicut ex loco vel tempore aut conditione agentis aut huiusmodi; puta, si subtrahat non sua ex loco sacro, vel propter indigentiam, aut aliquid huiusmodi. Et licet huiusmodi bonitas vel malitia non per se conveniat actui morali, secundum quod in sua specie consideratur; aliqua tamen bonitas vel malitia convenit ei secundum suam speciem; quia, sicut supra dictum est, secundum diversas perfectiones est diversa ratio bonitatis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in eadem specie actus moralis potest esse bonum et malum ex circumstantia; sicut in eadem specie hominis potest esse album et nigrum. Sed tamen actus qui secundum se sunt boni, differunt specie ab actibus qui sunt secundum se mali, prout sunt actus morales, licet forte non differant specie prout sunt actus naturales, ut patet de his duobus actibus, cognoscere suam et cognoscere non suam.

RA7

Ad septimum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse idem numero secundum unum genus, quod tamen secundum aliud genus non solum numero sed specie differt; sicut si sit aliquod corpus continuum in una parte album, et in alia parte nigrum, est unum numero in quantum est continuum, sed differt non solum numero sed specie in quantum est coloratum. Et similiter si in aliquo actu continuo, primo feratur intentio ad bonum, postea ad malum, sequitur quod sit unus actus numero secundum suam naturam; sed tamen differt specie secundum quod est in genere moris; licet etiam dici possit quod ille actus semper retinet vel bonitatem vel malitiam quam habet ex sua specie, licet possit circa eundem actum variari intentionis actus secundum diversos fines.

RA8

Ad octavum dicendum, quod sicut in naturalibus privatio consequitur aliquam formam, sicut ad formam aquae consequitur privatio formae ignis; ita in moralibus ad positionem alicuius modi vel speciei vel ordinis sequitur privatio debiti modi aut speciei vel ordinis. Et ita ex eo quod positive in actu invenitur, recipit actus speciem; sed ex privatione consequente dicitur malus; et sicut per se convenit aquae non esse ignem, ita per se convenit tali actui et secundum suam speciem esse malum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod duplex est finis: proximus et remotus. Finis proximus actus idem est quod obiectum, et ab hoc recipit speciem. Ex fine autem remoto non habet speciem; sed ordo ad talem finem est circumstantia actus.

RA10

Ad decimum dicendum, quod bonum habet rationem finis; unde finis in quantum huiusmodi, est obiectum voluntatis. Et quia moralia a voluntate dependent, inde est quod bonum et malum in moralibus specie differunt; non autem sic est in aliis.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod aliqui actus dicuntur virtuosus vel vitiosus non solum ex hoc quod procedunt ex habitu virtutis vel vitii, sed quia sunt similes illis actibus qui a talibus habitibus procedunt. Unde etiam aliquis antequam habeat virtutem, operatur actum virtuosum; aliter tamen postquam habet virtutem. Nam antequam habeat virtutem operatur quidem iusta sed non iuste, et casta sed non caste; sed postquam habet virtutem, operatur iusta iuste, et casta caste, ut patet per Philosophum II ethic.. Sic ergo patet quod triplex est gradus bonitatis et malitiae in actibus moralibus: primo quidem secundum suum genus et speciem, per comparisonem ad obiectum sive materiam; secundo ex circumstantia; tertio vero ex habitu informante.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod ratio procedit de actu secundum rationem generis, ex qua non habet bonitatem vel malitiam moralem: habet tamen secundum speciem, sicut dictum est.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod iusta et bona possunt dupliciter considerari: uno modo formaliter, et sic semper et ubique sunt eadem; quia principia iuris, quae sunt in naturali ratione, non mutantur. Alio modo materialiter, et sic non sunt eadem iusta et bona ubique et apud omnes, sed oportet ea lege determinari. Et hoc contingit propter mutabilitatem naturae humanae et diversas condiciones hominum et rerum, secundum diversitatem locorum et temporum; sicut hoc semper est iustum quod in emptione et venditione fiat commutatio secundum aequivalens; sed pro mensura frumenti iustum est ut in tali loco vel tempore tantum detur, et in alio loco vel tempore non tantum, sed plus vel minus.

|a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum aliqui actus sint indifferentes.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Ens enim, in quantum est ens, est bonum; enti autem opponitur non ens, bono vero malum. Sed inter ens et non ens nihil est medium. Ergo nec inter bonum et malum.

Necesse est ergo omnes actus esse bonos vel malos et nullum indifferentem.

AG2

Sed dicendum, quod ens et bonum non convertuntur in genere moris, sed in genere naturae; et sic non oportet quod bonum et malum in genere moris sint immediata.

Sed contra, maius bonum est bonum moris quam bonum naturae. Ergo maiorem habet oppositionem ad malum.

Si ergo bonum naturae immediate opponitur malo, multo magis bonum moris.

AG3

Praeterea, malum non opponitur bono contrarie, quia malum nihil ponit, sed opponitur ei privative. Privative autem opposita non habent medium circa proprium susceptibile; proprium autem susceptibile boni et mali moralis est actus humanus. Ergo omnis actus humanus est bonus vel malus, et nullus indifferentis.

AG4

Praeterea, actus humanus est a voluntate deliberata. Voluntas autem deliberata semper agit propter finem. Ergo omnis actus humanus est propter finem. Finis autem omnis aut est bonus aut malus: qui autem est ad bonum est bonus; qui vero ad malum, est malus. Ergo omnis actus humanus vel est bonus vel malus, et nullus indifferentis.

AG5

Praeterea, omnis operatio humana vel est uti vel frui. Quicumque autem utitur, aut recte utitur aut perverse, quod est abuti; et similiter quicumque fruitor, aut Deo fruitor, quod est bonum, aut creatura, quod est malum.

Ergo omnis actus humanus vel est bonus vel malus.

AG6

Praeterea, ut Augustinus dicit in lib.

Lxxxiii quaestionum, in natura nullus actus est casualis; habet enim quilibet actus causas occultas, licet nobis ignotas.

Sed sicut est casuale in natura, ita videtur esse indifferentis in moralibus, quod est praeter intentionem boni vel mali. Ergo nullus actus moralis est indifferentis.

AG7

Praeterea, omnis actus procedens a voluntate informata caritate est meritorius; omnis vero actus procedens a voluntate non informata caritate est demeritorius, quia omnes tenentur ad conformandum voluntatem suam voluntati divinae, praecipue quantum ad modum volendi, ut ea caritate velit quae vult, sicut et Deus; quod non potest observare qui caritatem non habet. Ergo quilibet actus est meritorius vel demeritorius, et nullus est indifferentis.

AG8

Praeterea, nullus damnatur nisi pro culpa.

Sed aliquis damnatur propter hoc quod non habet caritatem, ut patet Matth. XXII, vv. 11-14, de illo qui exclusus est a nuptiis propter hoc quod non habuit vestem nuptialem, per quam caritas significatur. Ergo non habere caritatem est peccatum, et quidquid fit a non habente caritatem, est demeritorium; et sic idem quod prius.

AG9

Praeterea, Philosophus dicit in VII ethic., quod actiones in moralibus sunt sicut conclusiones in syllogisticis, in quibus est verum et falsum, sicut et in moralibus bonum et malum. Sed omnis conclusio est vera vel falsa. Ergo omnis actus moralis est vel bonus vel malus, et nullus indifferentis.

AG10

Praeterea, Gregorius VI Moralium, dicit, quod mali inde Dei voluntatem peragunt, unde contrarie nituntur. Multo ergo magis illi qui non contrarie nituntur, Dei voluntatem peragunt. Peragere autem Dei voluntatem est bonum. Ergo sequitur quod omnis actus sit bonus, et nullus actus sit indifferentis.

AG11

Praeterea, ad hoc quod aliquis sit actus meritorius in habente caritatem, non requiritur quod actu referatur in Deum, sed sufficit quod actu referatur in aliquem finem convenientem, qui habitu refertur in Deum; sicut si aliquis volens peregrinari propter Deum, emat equum, nihil actu de Deo cogitans, sed solum de via quam iam in Deum ordinaverat: hoc est enim meritorium. Sed constat quod ille qui habet caritatem, se et omnia sua ordinavit in Deum, cui inhaeret ut ultimo fini. Ergo quidquid ordinat vel ad se vel ad quodcumque aliud sui, meritorie agit, etiam si actu de Deo non cogitet; nisi impediatur per aliquam inordinationem actus, qui non sit referibilis in Deum. Sed hoc non potest esse quin sit peccatum saltem veniale. Ergo omnis actus habentis caritatem vel est meritorius, vel est peccatum, et nullus indifferentis; et eadem ratio videtur de aliis.

AG12

Sed dicendum, quod potest actus non esse meritorius nec inordinatus ex hoc solo quod aliquis negligenter et ex quadam subreptione non prompte refert in finem convenientem.

Sed contra, ipsa negligentia peccatum est, vel mortale vel veniale; peccata etiam quaedam venialia ex subreptione fiunt, ut patet praecipue in primis motibus concupiscentiae.

Ergo per hoc non excluditur quin sit peccatum veniale.

AG13

Praeterea, Glossa Augustini dicit I Cor. III, 12, quod lignum, fenum et stipulam aedificat qui rebus concessis inhaeret magis quam debet.

Sed qui lignum, fenum et stipulam aedificat, peccat; alias non puniretur igne. Ergo qui inhaeret rebus concessis magis quam deberet, peccat. Sed quicumque agit, vel inhaeret rebus concessis vel non concessis; si non concessis, peccat; si concessis magis quam debet, similiter peccat; si secundum quod debet, bene agit. Ergo omnis humanus actus vel est bonus vel malus et nullus indifferens.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit in Lib. De sermone Domini in monte, quod quaedam sunt facta media quae possunt bono et malo animo fieri, de quibus temerarium est iudicare.

SC2

Praeterea, Philosophus dicit, quod bonum et malum sunt contraria mediata. Ergo est aliquid medium inter bonum et malum, quod est indifferens.

CO

Respondeo. Dicendum quod, sicut supra, dictum est, actus moralis praeter bonitatem et malitiam quam habet ex sua specie, potest habere aliam bonitatem vel malitiam ex circumstantiis, quae comparantur ad actum moralem sicut accidentia quaedam. Sicut autem genus consideratur in sua ratione sine differentiis, sine quibus non potest esse species, ita species consideratur secundum suam rationem sine accidentibus, sine quibus tamen non potest esse individuum.

Non enim dicitur de ratione hominis esse album vel esse nigrum vel aliquid huiusmodi.

Impossibile est tamen esse aliquem hominem singularem quin sit albus vel niger, vel aliquid huiusmodi. Sic ergo, loquendo de actibus moralibus secundum quod in suis speciebus considerantur; possunt dici boni vel mali ex genere; sed bonitas vel malitia quae est ex circumstantiis non convenit ei secundum suum genus vel speciem; sed individuis actibus talis bonitas vel malitia convenire potest.

Si ergo loquamur de actu morali secundum suam speciem, sic non omnis actus moralis est bonus vel malus, sed aliquis est indifferens; quia actus moralis speciem habet ex obiecto secundum ordinem ad rationem, ut supra, dictum est. Est autem aliquod obiectum quod importat aliquid conveniens rationi, et facit esse bonum ex genere, sicut vestire nudum; aliquod autem obiectum quod importat aliquid discordans a ratione, sicut tollere alienum, et hoc facit malum in genere; quoddam vero obiectum est quod neque importat aliquid conveniens rationi, neque aliquid a ratione discordans, sicut levare festucam de terra, vel aliquid huiusmodi; et huiusmodi dicitur indifferens. Et quantum ad hoc bene dixerunt qui actus diviserunt trifarie, dicentes, quosdam esse bonos, quosdam malos, quosdam indifferentes.

Si vero loquamur de actu morali secundum individuum, sic quilibet particularis actus moralis necesse est quod sit bonus vel malus propter aliquam circumstantiam. Non enim potest contingere quod actus singularis sine circumstantiis fiat, quae ipsum rectum faciant, vel indirectum. Si enim fiat quodcumque quando oportet et ubi oportet et sicut oportet etc., huiusmodi actus est ordinatus et bonus; si vero aliquid horum deficiat, actus est inordinatus et malus. Et hoc maxime considerari potest in circumstantia finis. Quod enim fit propter iustam necessitatem vel propter piam utilitatem, laudabiliter fit et bonus est actus; quod vero caret iusta necessitate et pia utilitate, otiosum reputatur, ut Gregorius dicit.

Otiosum autem verbum est peccatum, et multo magis factum; dicitur enim Matth. XII, 36: omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent de eo rationem.

Sic ergo bonus actus et malus actus ex genere sunt opposita mediata; et est aliquis actus qui in specie consideratus est indifferens.

Bonum autem et malum ex circumstantia sunt immediata, qui distinguuntur secundum oppositionem affirmationis et negationis, scilicet per hoc quod est secundum quod oportet et non secundum quod oportet secundum omnes circumstantias. Hoc autem bonum et malum est proprium actus singularis; et ideo nullus actus humanus singularis, est indifferens; et dico actum humanum qui est a voluntate deliberata. Si enim sit aliquis actus sine deliberatione procedens ex sola imaginatione, sicut confricatio barbae, aut aliquid huiusmodi, huiusmodi actus est extra genus moris; unde non participat bonitatem vel malitiam moralem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod licet ens, in quantum est ens, sit bonum, non tamen omne non ens est malum; nam non habere oculos lapidi non est malum. Unde non oportet quod, si ens et non ens sint immediata, bonum et malum sint immediata.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ens et bonum convertuntur simpliciter et in quolibet genere; unde Philosophus in I ethic.

Secundum genera entium distinguit bonum. Sed verum est quod ens simpliciter non convertitur cum bono moris, sicut nec etiam cum bono naturae. Bonum autem moris est quodammodo maius bonum quam bonum naturae, in quantum scilicet est actus et perfectio naturalis boni; licet aliquo modo bonum naturae sit melius, sicut substantia accidente. Patet autem quod nec etiam bonum naturae et malum immediate opponuntur, quia non omne non ens est malum, sicut omne ens est bonum. Unde ratio non sequitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod bonum et malum in moralibus opponuntur contrarie, et non secundum privationem et habitum. Malum enim ponit aliquid, in quantum consequitur quemdam ordinem vel modum vel speciem, ut supra dictum est; unde nihil prohibet ea opponi mediate, sicut Philosophus ponit. Sed malum in natura consequitur privationem simpliciter; unde bonum et malum naturae licet non sint immediata simpliciter, ut dictum est, sunt tamen immediata circa proprium susceptibile, ut privatio et habitus.

RA4

Quartum et quintum concedimus; procedunt enim de actu non in specie, sed de actu singulari prout exit a voluntate.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in natura nihil est causale secundum relationem ad causam primam, quia omnia sunt a Deo provisa; sed sunt aliqua casualia per comparisonem ad causas proximas; habere enim causam non excludit casuale, sed habere causam per se; casualia enim sunt quae ex causis per accidens oriuntur. In actibus autem hominis sunt aliqui quidem qui fiunt propter finem imaginatum, sed non deliberatum, sicut confricatio barbae vel aliquid huiusmodi, qui in genere moris quodammodo se habent sicut actus casuales in natura, quia non sunt a ratione, quae est per se causa Moralium actuum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod non omnis actus procedens a voluntate informata caritate est meritorius, si voluntas pro potentia accipitur; alioquin venialia peccata essent meritoria, quae committunt interdum etiam caritatem habentes. Sed verum est quod omnis actus qui est ex caritate, est meritorius.

Hoc autem est simpliciter falsum, quod omnis actus qui non est ex voluntate informata caritate sit demeritorius; alioquin illi qui sunt in peccato mortali, in quolibet suo actu peccarent, nec eis esset consulendum quod interim quidquid boni possent facerent, nec opera ab eis facta quae sunt de genere bonorum, disponerent eos ad gratiam; quae omnia sunt falsa. Tenetur autem quilibet ad conformandum voluntatem suam voluntati divinae, quantum ad hoc quod velit quidquid vult Deus eum velle, secundum quod Dei voluntas innotescit per prohibitiones et praecepta; non autem quantum ad hoc quod ex caritate velit, nisi secundum illos qui dicunt quod modus caritatis est in praecepto.

Quae quidem opinio aequaliter vera est; alioquin sine caritate posset aliquis legem implere, quod est pelagianae impietatis; nec tamen est vera omnino, quia sic aliquis caritatem non habens, honorans parentes, peccaret mortaliter ex omissione modi, quod est falsum. Unde modus sub necessitate praecepti includitur, secundum quod praeceptum ordinatur ad consecutionem beatitudinis, non autem secundum quod ordinatur ad vitandum reatum poenae; unde qui honorat parentes non habens caritatem, non meretur vitam aeternam, sed tamen neque demeretur.

Ex quo patet quod non omnis humanus actus, etiam in singulari consideratus, est meritorius vel demeritorius, licet omnino sit bonus vel malus. Et hoc dico propter eos qui caritatem non habent, qui mereri non possunt. Sed habentibus caritatem omnis actus est meritorius vel demeritorius, ut obiiciendo probatum est.

RA8

Ad octavum dicendum, quod, non habere caritatem, non meretur poenam. Sicut enim habitibus non meremur, sed actibus; ita neque ipsa carentia habituum demeremur. Demeretur autem aliquis per hoc quod obstaculum caritati ponit vel omittendo vel committendo.

Neque ille in evangelio punitus dicitur quia non habuit vestem nuptialem, sed quia non habens vestem nuptialem ad sacrum convivium intraverat; dictum est enim ei: quomodo huc intrasti non habens vestem nuptialem?

RA9

Ad nonum dicendum, quod verum et falsum opponuntur secundum ens et non ens; verum enim est cum dicitur esse quod est vel non esse quod non est; falsum autem cum dicitur esse quod non est vel non esse quod est. Unde sicut nec inter esse et non esse est medium, ita nec inter verum et falsum.

De bono autem et malo alia ratio est, ut ex supra dictis patet.

RA10

Ad decimum dicendum, quod illi qui contrarie nituntur voluntati Dei, implent ipsam praeter intentionem suam; sicut Iudaei occidentes Christum, impleverunt voluntatem Dei de redemptione humani generis praeter suam intentionem. Hoc autem est unum exemplorum quae Gregorius ponit. Sic autem implere Dei voluntatem neque est bonum neque laudabile.

RA11

Alia tria concedimus; procedunt enim de executione singularis actus.

RC

Concedimus etiam quae adducuntur in oppositum; procedunt enim de bono et malo actu ex genere.

¶a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum circumstantia det speciem peccato, aut variet ipsam transferendo in aliud genus peccati.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Principium enim speciei est intrinsecum; circumstantia autem est extrinseca, ut ipsum nomen sonat. Ergo circumstantia non dat speciem peccato.

AG2

Sed dicendum, quod id quod est circumstantia actui in specie naturae considerato, dat speciem actui in quantum est moralis.

Sed contra, sicut se habet obiectum ad actum in genere, ita se habet obiectum morale ad actum moralem. Sed obiectum dat speciem actui. Ergo obiectum morale actui morali; non ergo circumstantia.

AG3

Praeterea, idem actus peccati habet multas circumstantias. Si ergo circumstantia dat speciem peccato, sequitur quod idem peccatum sit in diversis speciebus, quod est impossibile.

AG4

Praeterea, id quod iam est sub specie constitutum, non accipit speciem ab alio, nisi priori specie corrupta. Sed furtum est iam constitutum in aliqua specie peccati; per circumstantiam autem istam additam quae est furari de loco sacro, aut rem sacram, non aufertur prima species, quia adhuc est furtum.

Ergo praedicta circumstantia non dat aliquam speciem peccato; et pari ratione nec aliqua alia.

AG5

Praeterea, peccata videntur diversificari ab invicem secundum superabundantiam et defectum; sic enim opponitur liberalitas prodigalitati.

Sed abundantia et defectus videntur ad unam solam circumstantiam pertinere, quae est quantum. Ergo aliae circumstantiae non diversificant speciem peccatorum.

AG6

Praeterea, peccatum omne est voluntarium, ut Augustinus dicit.

Sed voluntas non fertur super circumstantiam; sicut cum aliquis furatur vas aureum consecratum non curat de consecrato, sed solum de auro. Ergo ista circumstantia non dat speciem peccato, et pari ratione nec aliae.

AG7

Praeterea, illud quod non manet, sed statim transit, non potest variari a specie quam prius habuit. Sed actus peccati non manet, sed statim transit. Ergo circumstantia non potest variare speciem peccati.

AG8

Praeterea, sicut contingit esse defectum in moralibus secundum aliquas circumstantias, ita et in naturalibus; monstra enim contingunt in natura quandoque quidem propter arctitudinem loci, quandoque autem propter abundantiam materiae aut etiam diminutionem et ex aliis huiusmodi causis; et tamen semper est idem in specie quod nascitur.

Ergo nec in moralibus species peccati diversificatur per corruptionem diversarum circumstantiarum.

AG9

Praeterea, finis dat speciem in moralibus, quia ex intentione iudicatur actus moralis bonus vel malus. Sed circumstantia non est finis. Ergo circumstantia non dat speciem peccato.

AG10

Praeterea, peccatum opponitur virtuti.

Sed circumstantia non variat speciem virtutis; eiusdem enim virtutis est benefacere clerico vel laico, scilicet liberalitatis vel misericordiae.

Ergo circumstantia non variat speciem peccati.

AG11

Praeterea, si circumstantia mutet speciem peccati, oportet quod peccatum aggravet.

Sed quandoque non aggravat, illa scilicet quae videtur speciem mutare, puta si sit ignorata; ut si aliquis accedat ad coniugatam, quam nescit coniugatam adulterium facit, nec tamen videtur aggravari peccatum; quia minimum habet de ratione peccati, quod minimum habet de voluntario. Non ergo huiusmodi circumstantia mutat speciem peccati.

AG12

Praeterea, si ista circumstantia, quae est sacrum, dat speciem peccato, cum remaneat ibi furtum, sequitur quod sit ibi et sacrilegium et furtum, et sic in uno actu facit duo peccata, quod videtur inconueniens.

AG13

Praeterea, secundum Philosophum in Lib. Ethic., actio in moralibus est sicut conclusio in speculativis. Sed circumstantia non variat speciem conclusionis. Ergo neque variat speciem actus moralis; et sic non dat speciem peccato.

AG14

Praeterea, sicut sunt quidam actus morales, ita et sunt quidam actus artis. Sed circumstantia non variat speciem actus artificialis, quia non refert in quocumque loco vel in quocumque tempore aut ex quacumque causa faber cultellum faciat, quantum ad speciem artis. Ergo nec circumstantia variat speciem actus moralis.

AG15

Praeterea, malum ex genere consuevit dividi contra malum ex circumstantia. Sed malum ex genere pertinet ad ipsam speciem peccati. Ergo malum ex circumstantia non pertinet ad speciem peccati; non ergo circumstantia dat speciem peccato.

AG16

Praeterea, circumstantia, in quantum aggravat, facit maius malum. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo circumstantia aggravans non variat speciem peccati.

SC1

Sed contra. Locus est circumstantia quaedam. Sed locus dat speciem peccato; dicitur enim sacrilegium esse, si aliquis de loco sacro furetur. Ergo circumstantia dat speciem peccato.

SC2

Praeterea, si aliquis cognoscat mulierem coniugatam, adulterium committit, quod est quaedam species peccati. Sed solutam esse vel coniugatam mulierem est quaedam circumstantia actus. Ergo circumstantia dat speciem peccato.

CO

Respondeo. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis tria consideranda sunt: primo, unde peccatum speciem habeat; secundo, quid sit circumstantia; et sic tertio poterit esse manifestum quomodo circumstantia dat speciem peccato.

Quantum ergo ad primum, considerandum est, quod, cum actus moralis sit actus qui est a ratione procedens voluntarius, oportet quod actus moralis speciem habeat secundum aliquid in obiecto consideratum quod ordinem habeat ad rationem. Et sic praec. Quaest.

Dictum est, quod si sit conveniens rationi, erit actus bonus secundum speciem, si autem sit discordans a ratione, secundum speciem malus erit.

Hoc autem quod est non conveniens rationi circa obiectum consideratum diversificare potest peccati speciem dupliciter: uno modo quidem materialiter, alio modo formaliter.

Materialiter quidem per oppositum ad virtutem. Differunt enim virtutes specie, secundum quod ratio medium advenit in diversis materiis; puta, iustitia est secundum quod ratio medium constituit in commutationibus et distributionibus; et huiusmodi actionibus; temperantia autem secundum quod in concupiscentiis; fortitudo secundum quod in timoribus et audaciis; et sic de aliis.

Nec debet alicui inconveniens videri, si diversificantur species virtutum secundum diversas materias, cum diversitas materiae consueverit esse causa diversitatis non specierum, sed individuorum; quia etiam in naturalibus diversitas materiae diversitatem in specie causat quando diversitas materiae diversitatem formae requirit; unde et in moralibus necesse est diversas specie virtutes esse circa diversas materias, in quibus ratio diversimode advenit medium. Sicut in concupiscentiis advenit medium refrenando; unde et virtus in eis constituta propinquior est defectui quam superabundantiae, ut ipsum temperantiae nomen ostendit. In audaciis autem et timoribus non retrahendo, sed magis impellendo ratio advenit medium; unde virtus in his constituta propinquior est superabundantiae quam defectui, ut ipsum fortitudinis nomen ostendit; et similiter est videre in ceteris.

Sic ergo et per oppositum ad virtutes, peccata differunt specie secundum diversas materias, puta homicidium, adulterium et furtum.

Nec est dicendum, quod differant specie secundum differentiam praeceptorum; sed magis e converso praecepta distinguuntur secundum differentiam virtutum et vitiorum; quia praecepta ad hoc sunt ut secundum virtutem operemur et peccata vitemus. Si vero aliqua essent peccata solum quia prohibita, in his rationabile esset ut secundum differentiam praeceptorum specie peccata differrent.

Sed quia circa unam materiam, cum sit una virtus, contingunt esse peccata specie diversa; oportet secundo considerare formaliter diversitatem speciei in peccatis, prout scilicet peccatur vel secundum superabundantiam vel secundum defectum; sicut differt timiditas a praesumptione, et illiberalitas a prodigalitate; vel secundum diversas circumstantias, sicut species gulae distinguuntur secundum ea quae in hoc versu continentur: praepropere, laute, nimis, ardentem, studiose.

Sic ergo habito qualiter peccata specie differant, considerandum est quid sit circumstantia.

Dicitur autem circumstantia quod circumstat actum, quasi extrinsecus extra actus substantiam consideratum. Hoc autem est uno quidem modo ex parte causae sive finalis, cum consideramus cur fecerit; sive ex parte agentis

principalis, cum consideramus quis fecerit; sive ex parte instrumenti, cum consideramus quo instrumento fecerit vel quibus auxiliis. Alio modo circumstat actum ex parte mensurae, puta cum consideramus ubi vel quando fecerit. Tertio modo ex parte ipsius actus, sive consideremus modum agendi, puta utrum lente vel fortiter percusserit, frequenter, aut semel; sive consideremus obiectum sive materiam actus, puta utrum percusserit patrem vel extraneum; sive etiam effectum quem agendo induxit, puta utrum percutiendo vulneraverit, vel etiam occiderit; quae omnia continentur hoc versu: quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Ita tamen quod in quid includatur non solum effectus, sed etiam obiectum, ut intelligatur et quod et circa quid.

His ergo visis, considerandum est, quod sicut in aliis aliquid est extrinsecum superiori, quod est intrinsecum inferiori, ut rationabile est praeter rationem animalis, quod tamen est de ratione hominis; ita aliquid est circumstantia respectu actus communius considerati quod respectu actus magis in speciali considerati, non potest circumstantia dici: sicut si consideremus hunc actum qui est accipere pecuniam, non est de ratione eius quod sit aliena; unde alienum se habet ad actum sic consideratum ut circumstantia; sed de ratione furti est quod sit aliena, unde non est circumstantia furti. Non tamen oportet quod omne, quod est praeter rationem superioris, sit de ratione inferioris. Nam album, sicut non est de ratione animalis, ita non est de ratione hominis; unde accidentaliter comparatur ad utrumque. Et similiter non oportet quod omne quod est circumstantia communioris actus, constituat speciem aliquam in actibus, sed illud tantum quod per se pertinet ad actum. Iam autem dictum est, quod ad actum moralem aliquid per se pertinet, secundum quod comparatur ad rationem ut conveniens et repugnans. Si ergo circumstantia addita nullam specialem repugnantiam ad rationem importet, non dat speciem actui: puta uti re alba, nihil addit ad rationem pertinens, unde album non constituit speciem actus moralis; sed uti re aliena addit aliquid ad rationem pertinens, unde constituit speciem actus moralis.

Sed considerandum est ulterius, quod circumstantia addita ad rationem pertinens potest constituere novam speciem peccati dupliciter.

Uno modo ita quod species per circumstantiam constituta sit quaedam species illius peccati quod prius considerabatur in actu communiori, sive species peccati constituatur formaliter, sive materialiter: materialiter quidem, sicut si supra hoc quod dico uti re aliena, addatur uxore, ex quo constituitur adulterium; formaliter autem, sicut si accipiam rem alienam de loco sacro, fit enim sacrilegium, quod est species furti. Aliquando autem per circumstantiam constituitur quaedam alia species disparata, non pertinens ad illud genus peccati; sicut si ergo furer rem alienam ut possim homicidium facere vel simoniam committere, trahitur ad speciem peccati omnino disparatam. Et huiusmodi simile etiam in aliis rebus invenimus. Si enim supra coloratum consideretur album, fit species qualis, quod prius considerabatur; si autem supra coloratum intelligatur dulce, fit alia species qualis omnino disparata. Cuius diversitatis ratio est, quia cum id quod additur, est per se divisivum eius cui additur, facit speciem eius; cum autem per accidens se habet ad ipsum, habet quidem speciem suam, quae tamen non est species eius cui additur, quia quod advenit per accidens, non fit unum per se cum eo cui advenit. Sic ergo patet quomodo circumstantia potest constituere speciem peccati.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod consideratur ut circumstantia et extrinsecum respectu actus aliquo modo considerati, potest etiam considerari ut intrinsecum respectu actus alio modo considerati, et dare speciem ipsi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut actus in communi recipit speciem ab obiecto, ita actus moralis recipit speciem ab obiecto morali; non tamen propter hoc excluditur quin recipiat speciem per circumstantias; quia ex circumstantia potest considerari in obiecto aliqua nova conditio per quam dat speciem actui: puta, si dicam, accipere rem alienam in loco sacro existentem, hic consideratur conditio obiecti ex circumstantia loci; et sic fit species furti quae est sacrilegium, ex circumstantia loci, et non ex conditione obiecti. Et similiter necesse est accidere, quandocumque species peccati, quae per circumstantiam constituitur, comparatur ad peccatum praeintellectum ut species ad genus, sicut sacrilegium ad furtum, vel adulterium ad fornicationem.

Quando vero species peccati ex circumstantia proveniens, non est species peccati praeintellecti, sed est quaedam alia species disparata; tunc potest intelligi quod circumstantia dat speciem, non secundum quod ex ea resultat aliqua conditio circa obiectum, sed secundum quod illa circumstantia consideratur ut obiectum alterius actus circumstantis; sicut si aliquis moechatur ut furetur, additur quaedam alia species peccati propter actum intentionis tendentem in malum finem qui est obiectum intentionis; et similiter si quis faciat aliquid indecens in tempore sacro, tempus sacrum, quod consideratur ut circumstantia respectu actus indecentis qui in eo fit, potest considerari ut obiectum respectu alterius actus circumstantis, qui est contemnere tempus sacrum.

Et simile potest dici in aliis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quando circumstantia constituit speciem quae comparatur ad peccatum praeintellectum sicut species ad genus subalternum, non sequitur quod idem sit in diversis speciebus: esse enim sub homine et sub animali, non est esse sub diversis speciebus; quia homo vere est id quod est animal, et simile est de sacrilegio et furto.

Sed si circumstantia constituat aliam speciem peccati disparatam, sequitur eundem actum esse sub diversis speciebus peccati. Nec hoc est inconueniens, quia species peccati non est species actus secundum suam naturam, sicut supra, dictum est, sed secundum esse morale, quod comparatur ad naturam actus sicut quale ad substantiam, vel potius sicut deformitas qualis ad subiectum.

Sicut ergo non est inconueniens quod idem corpus sit album et dulce, quae sunt diversae species qualitatis, et quod idem homo sit caecus et surdus, qui sunt diversi defectus secundum speciem; ita non est inconueniens quod idem actus sit in diversis speciebus peccati.

RA4

Et per hoc etiam patet etiam responsio ad quartum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non omnis differentia peccatorum est secundum superabundantiam et defectum, sed secundum diversam materiam et secundum defectum aut superabundantiam in diversis circumstantiis.

Et tamen superabundantia et defectus non solum attenditur secundum quantum, sed secundum quascumque circumstantias; quia sive aliquis operetur ubi non oportet, vel quando non oportet, et similiter in ceteris, erit abundantia; defectus autem, si in quocumque praedictorum deficiat.

RA6

Ad sextum dicendum, quod licet principaliter voluntas furantis non feratur ad rem sacram, sed ad aurum, fertur tamen super rem sacram ex consequenti; magis enim vult rem sacram accipere quam auro carere.

RA7

Ad septimum dicendum, quod cum dicitur quod circumstantia mutat speciem peccati, aut transfert in aliud genus, non intelligitur quod actus prius existens in una specie iterum resumatur, et fiat alterius speciei; sed quia actus qui absque circumstantia consideratur non in tali specie peccati, circumstantia superveniente illam speciem peccati habet.

RA8

Ad octavum dicendum, quod defectus circumstantiae in natura non mutat speciem substantialem naturae, sed mutat speciem deformitatis; alia enim species monstri est quae causatur ex arctitudine loci, et ex multitudine materiae. Et similiter est in proposito, ut dictum est.

RA9

Ad nonum dicendum, quod actus moralis non habet speciem a fine remoto, sed a fine proximo, qui est obiectum. Dictum est autem, quod circumstantia dat speciem in quantum est obiectum alicuius actus, vel in quantum ex ea resultat aliqua conditio circa obiectum.

RA10

Ad decimum dicendum, quod etiam in virtutibus circumstantia transfert in aliam speciem, licet non omnis; facere enim magnos sumptus, est actus magnificentiae; sed facere magnos sumptus in templo construendo, est actus religionis.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod omnis circumstantia constituens aliquam speciem peccati, necesse est quod aggravet; quia si absque hac circumstantia non erat peccatum, facit de non peccato peccatum. Si autem erat peccatum, inducit plures peccati deformitates.

Si autem talis circumstantia sit penitus ignorata tali ignorantia quae non habeat culpam, speciem peccati non constituet formaliter loquendo, sed materialiter tantum; sicut si aliquis accedit ad coniugatam quam non credit coniugatam, committit quidem id quod est adulterium, non quasi adulter, quia forma talis actus est ex ratione et voluntate.

Quod autem ignoratur, non est voluntarium.

Unde si accederet ad coniugatam alterius, quam putaret esse suam uxorem, esset absque peccato, sicut cum Lia subinducta est Iacob, loco Rachelis.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod si circumstantia constituat speciem quae se habeat ad peccatum praeintellectum ut species eius, sicut adulterium ad fornicationem, non sunt duo peccata, sed unum, sicut socrates non est duae substantiae, propter hoc quod homo est et animal; sed si constituat speciem disparatam peccati, erit quidem unum peccatum propter unam substantiam actus, sed multiplex propter multas et diversas deformitates peccati; sicut pomum est unum quale propter unitatem subiecti, sed multiplex quale propter diversitatem coloris et saporis.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod similitudo conclusionis ad actionem moralem attenditur quantum ad hoc quod sicut actus syllogisticus terminatur ad conclusionem, ita processus rationis in moralibus terminatur ad opus; non autem est similitudo quantum ad omnia. Nam operationes morales sunt in singularibus, in quibus diversae circumstantiae considerantur; conclusiones autem in rebus speculativis sunt per abstractionem a singularibus.

Et tamen etiam conclusiones variantur circa aliquas circumstantias pertinentes ad rationem syllogismi: aliter enim se habent conclusiones in materia necessaria, et in materia contingenti; et in diversis scientiis est diversus modus conclusionum.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod etiam actiones artis variantur secundum diversas circumstantias ad rationem artis pertinentes; aliter enim operatur artifex domum ex caemento, et aliter ex luto, aliter etiam in una regione quam in alia. Sed considerandum est, quod aliquae circumstantiae pertinent ad rationem actus moralis quae non pertinent ad rationem artis, et e converso.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod cum distinguitur malum ex circumstantia contra malum ex genere, dicitur malum ex circumstantia, quod aggravat quidem, sed non transfert in aliud genus.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod magis et minus quandoque consequuntur diversas formas, et tunc diversificant speciem, sicut si dicamus, quod rubeum est magis coloratum quam pallidum. Quandoque vero consequuntur diversam participationem unius et eiusdem formae, et tunc non diversificant speciem, sicut si aliquid dicatur altero magis album.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum aliqua circumstantia aggravet peccatum quae non conferat peccato speciem.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Peccatum enim habet malitiam ex parte aversionis. Sed circumstantia se tenet ex parte conversionis. Non ergo circumstantia aggravat malitiam peccati.

AG2

Praeterea, si circumstantia in se habeat aliquam malitiam, constituit speciem aliquam peccati; si autem non habeat in se aliquam malitiam, nulla ratio est quare peccatum per eam aggravetur. Non ergo potest esse aliqua circumstantia aggravans quin det speciem peccato.

AG3

Praeterea, dionysius dicit, quod bonum est ex una et tota causa, malum autem ex singularibus defectibus.

Sed secundum quamlibet circumstantiam consideratur aliquis defectus singularis.

Ergo secundum quamlibet circumstantiam aggravantem est aliqua species mali et peccati.

AG4

Praeterea, omnis circumstantia aggravans facit differentiam in malitia, quae est quodammodo substantia peccati in quantum est peccatum. Sed id quod facit differentiam in substantia variat speciem. Ergo omnis circumstantia aggravans variat speciem peccati.

AG5

Praeterea, ex eisdem augemur et sumus; augemur enim ex his ex quibus nutrimur, nutrimur autem ex his ex quibus sumus, ut dicitur II de generat.. Si ergo augetur malitia peccati per aliquam circumstantiam aggravantem, videtur quod per eandem habeat esse aliqua peccati species.

AG6

Praeterea, virtus et vitium opponuntur.

Omnis autem virtus constituitur in specie per circumstantias; aggredi enim terribilia secundum quod oportet, ubi oportet et quando oportet, et similiter circa alias circumstantias, fortitudinis est. Ergo et peccatum secundum quamcumque circumstantiam speciem accipit.

AG7

Praeterea peccatum habet speciem ex obiecto. Sed secundum quamlibet circumstantiam, ad minus aggravantem, variatur obiectum in bonitate et malitia. Ergo omnis circumstantia aggravans dat speciem peccato.

AG8

Praeterea, de similibus idem est iudicium.

Sed aliquae circumstantiae speciem semper dant peccato, sicut obiectum quod dicitur quid, et finis qui significatur per hoc quod dicitur cur in versu praedicto. Ergo pari ratione omnes aliae circumstantiae, quando aggravant peccatum, dant speciem peccato.

SC

Sed contra, multum furari est gravius quam parum furari; non tamen est alia species peccati. Ergo non omnis circumstantia aggravans variat speciem peccati.

CO

Respondeo. Dicendum quod circumstantia tripliciter se habet ad actum peccati. Quandoque enim neque variat speciem neque aggravat, sicut percutere hominem indutum veste alba vel rubea. Quandoque vero speciem

peccati constituit, sive actus cui advenit circumstantia ex suo genere indifferens sit, sicut cum aliquis levat festucam de terra in contemptu alterius, sive sit bonus ex genere, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter laudem humanam, sive sit malus ex genere et addatur sibi alias species malitiae ex circumstantia, sicut cum aliquis furatur rem sacram. Aliquando vero aggravat quidem peccatum, non tamen constituit peccati speciem, sicut cum aliquis furatur multum.

Et huius diversitatis ratio est, quia si circumstantia adveniens actui indifferenter se habeat quantum ad rationem, talis circumstantia nec dat speciem peccato, nec aggravat: nihil enim ad rationem pertinet, utrum ille qui percutitur, tali vel tali veste induatur.

Si vero differentiam aliquam habeat per comparisonem ad rationem: aut importat aliquid repugnans rationi primo et per se, et tunc dat peccato speciem, sicut accipere alienum; aut primo et per se non importat aliquid rationi repugnans, sed per comparisonem ad id quod primo et per se rationi repugnat, aliquam repugnantiam habet ad rationem; sicut accipere aliquid in magna quantitate, nihil repugnans rationi potest dici; sed accipere alienum in magna quantitate, dicit maiorem repugnantiam ad rationem. Unde ista circumstantia aggravat peccatum, in quantum est determinativa illius circumstantiae quae dabat speciem peccato.

Quantum autem membrum non potest esse, ut circumstantia det speciem peccato et non aggravet, ut supra dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod inordinata conversio ad commutabile bonum, est causa aversionis; et ideo circumstantiae quae se tenent ex parte conversionis, addere possunt ad malitiam quae est ex parte aversionis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod circumstantia quae aggravat et non dat speciem peccato, non continet ex se aliquam malitiam, sed est determinativa alterius circumstantiae malitiam continentis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cuiuslibet circumstantiae defectus potest causare peccati speciem; sed non semper invenitur defectus in qualibet circumstantia secundum se, sed quandoque in una per comparisonem ad aliam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod circumstantia aggravans non semper mutat speciem malitiae, sed quandoque solam quantitatem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut ea quibus nutrimur et augemur, non semper constituunt novam substantiam, sed quandoque conservant vel augent substantiam praeexistentem; ita non oportet quod circumstantiae semper novam speciem peccati causent, sed quandoque augment praeexistentem.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut virtus quodammodo habet speciem ex circumstantiis debitis, ita et peccatum ex defectu alicuius debitaee circumstantiae; sed tamen non quaelibet circumstantia facit defectum peccati; cum quaedam sint indifferentes, quaedam vero aliarum determinativae.

RA7

Ad septimum dicendum, quod circumstantia aggravans facit quidem aliquam variationem malitiae circa obiectum; sed non semper speciei, sed quandoque quantitatis tantum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod in obiecto aliquo est multas conditiones invenire, et nihil prohibet id quod consideratur ut obiectum secundum unam conditionem, considerari ut circumstantiam secundum aliam, quae quandoque dat speciem peccato, quandoque non. Sicut res aliena est proprium obiectum furti dans sibi speciem: potest etiam res aliena esse magnae quantitatis; et haec circumstantia non dat speciem, sed aggravat tantum; potest etiam res aliena esse sacra, et haec circumstantia constituet novam speciem peccati; potest etiam res aliena esse alba vel nigra, et haec erit circumstantia ex parte obiecti indifferens, nec aggravans nec speciem constituens. Similiter dicendum est de fine, quod finis proximus est idem quod obiectum et similiter est de eo sicut et de obiecto. Finis autem remotus ponitur ut circumstantia.

¶a8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum circumstantia aggravet in infinitum, ita scilicet quod de veniali faciat mortale.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Adam enim in statu innocentiae venialiter peccare non potuit. Ergo omne peccatum fuisset sibi mortale. Sed postea non omne peccatum fuit sibi mortale, nec est haec diversitas nisi secundum circumstantiam personae. Ergo circumstantia aggravat in infinitum.

AG2

Praeterea, maius est de non peccato facere peccatum, quam de veniali facere mortale.

Sed circumstantia facit de non peccato peccatum; negotiari enim secundum se non est peccatum, sed tamen clerico peccatum est propter circumstantiam personae. Ergo multo magis circumstantia de veniali facit mortale.

AG3

Praeterea, semel inebriari est peccatum veniale. Dicitur autem, quod multoties inebriari est peccatum mortale. Ergo ista circumstantia quoties facit de veniali mortale.

AG4

Praeterea, peccatum quod ex certa malitia fit, dicitur esse irremissibile, et non veniale.

Ergo circumstantia aggravat in infinitum.

AG5

Praeterea, Hieronymus dicit, quod nugae in ore laici nugae sunt, in ore autem sacerdotis blasphemiae.

Blasphemia autem est ex suo genere peccatum mortale. Ergo circumstantia personae facit de veniali mortale.

SC

Sed contra, circumstantia comparatur ad peccatum sicut accidens ad subiectum. Sed in subiecto finito non potest esse accidens infinitum. Ergo circumstantia non potest dare peccato gravitatem infinitam, quae est gravitas peccati mortalis.

CO

Respondeo. Dicendum quod, sicut dictum est, circumstantia aggravans quandoque constituit novam speciem peccati, quandoque autem non.

Manifestum est autem quod peccatum mortale et veniale non sunt eiusdem speciei. Sicut enim aliqui actus ex suo genere sunt boni, et aliqui ex suo genere sunt mali, ita aliqua peccata ex suo genere sunt venialia, et aliqua ex suo genere mortalia. Circumstantia ergo quae sic aggravat ut novam speciem peccati constituat, potest constituere speciem peccati mortalis, et ita aggravat in infinitum; puta, si aliquis loquatur verbum iocosum ut provocet ad libidinem vel ad odium. Si autem sic aggravet quod non constituat novam peccati speciem, non potest aggravare in infinitum, faciendo de veniali mortale; quia semper maior est gravitas quae est ex peccati specie, quam quae est ex circumstantia speciem non constituyente.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non ea ratione dicitur quod Adam venialiter peccare non potuerit, quia ea quae nobis sunt venialia, ei essent mortalia; sed quia ea quae nobis sunt venialia, committere non potuit antequam mortaliter peccaret; nisi enim averteretur a Deo per peccatum mortale, nullus defectus in eo esse poterat nec animae nec corporis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod circumstantia quae facit de non peccato peccatum, constituit peccati speciem; et talis circumstantia potest etiam de veniali facere mortale.

RA3

Ad tertium dicendum, quod multoties inebriari non est circumstantia constituens speciem peccati; et ideo sicut semel inebriari est peccatum veniale, ita et multoties inebriari per se loquendo; per accidens autem et dispositive multoties inebriari potest esse peccatum mortale; puta, si ex consuetudine in tantam complacentiam ebrietatis perduceretur, quod etiam divino praecepto contempto inebriari proponeret.

RA4

Ad quartum dicendum, quod peccare ex certa malitia est peccare ex electione, idest voluntarium et scientem; et hoc contingit dupliciter: uno modo per hoc quod aliquis repellit a se ea quibus a peccato retrahi posset, puta spem veniae vel timorem divinae iustitiae; et talis circumstantia constituit speciem peccati in spiritum sanctum, quod dicitur irremissibile. Alio modo potest contingere ex sola habitus inclinatione; et talis circumstantia non constituit speciem, nec facit de veniali mortale. Non enim quicumque voluntarius et sciens dicit verbum otiosum, mortaliter peccat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod circumstantia personae etsi aggravet, non tamen facit ex veniali mortale, nisi constituat speciem peccati; puta, si sacerdos aliquid faciat contra praeceptum sibi datum a sacerdotibus vel contra votum. Verbum autem Hieronymi intelligitur per exaggerationem dictum, vel per occasionem; quia nugae in ore sacerdotis possunt esse aliis occasio blasphemandi.

|a9 Articulus 9

TTA

Nono quaeritur utrum omnia peccata sint paria.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicitur enim Iac. II, 10: quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus; et ideo Hieronymus dicit super Eccle. IX, 18, exponens illud: qui in uno offenderit, multa bona perdit, quod qui subiacet uni vitio omnibus subiacet.

Sed extra omne nihil est. Ergo nullus potest magis peccare quam ille qui peccato uni se subdit; et sic omnia peccata sunt paria.

AG2

Praeterea, peccatum est mors animae.

Sed in corpore una mors non est maior quam alia, quia omnis mortuus aequaliter mortuus est. Ergo nec unum peccatum est maius altero.

AG3

Praeterea, poena respondet culpae. Sed omnium peccatorum erit una poena in inferno, secundum illud Is., XXIV, 22: congregabuntur congregatione unius fascis, et claudentur in carcere. Ergo et omnium peccatorum est eadem gravitas.

AG4

Praeterea, peccare nihil est aliud quam transgredi rectitudinem rationis vel legis divinae.

Sed si interdicatur alicui ab aliquo iudice ne certum limitem transgrediatur, non refert quantum ad transgressionem, utrum in multum vel parum limitem positum transeat.

Ergo nihil differt quantum ad transgressionem peccati quidquid homo faciat, dummodo rectitudinem rationis et legis divinae non servet.

AG5

Praeterea, infinitum non est maius infinito.

Sed quodlibet peccatum mortale est infinitum, quia est contra bonum infinitum, quod est Deus; unde et poenam infinitam meretur. Ergo unum peccatum mortale non est maius alio.

AG6

Praeterea, malum dicitur per privationem boni. Sed omne peccatum mortale privat aequaliter gratiam, nihil de ea dimittens.

Ergo omnia peccata mortalia sunt aequalia.

AG7

Praeterea, secundum Philosophum in II metaph., si aliquid dicitur magis et minus, hoc est per comparisonem ad id quod est simpliciter; sicut aliquid dicitur magis et minus album, per comparisonem ad id quod est simpliciter album. Sed nihil est simpliciter malum, quod careat omni bono.

Ergo non est aliquid altero magis vel minus malum; et sic omnia peccata sunt paria.

AG8

Praeterea, peccata virtutibus opponuntur.

Sed virtutes omnes sunt aequales; unde dicitur Apoc. XXI, 16, quod latera sunt aequalia.

Ergo et omnia peccata sunt paria.

AG9

Praeterea, si unum peccatum est gravius altero, sequeretur quod peccatum quod in maiori re committitur, esset gravius quam peccatum quod committitur in minori; sicut si dicatur quod furari multum est gravius peccatum quam furari parum. Sed hoc non est verum: quia sequeretur quod ille qui minorem iniquitatem committit, committeret etiam maiorem; dicitur enim Lucae XVI, 10: qui in modico iniquus est, et in maiori iniquus est. Non ergo unum peccatum est gravius altero.

AG10

Praeterea, peccatum consistit in aversione ab incommutabili bono et conversione ad commutabile bonum. Sed huiusmodi conversio et aversio non recipit magis et minus; quia anima, cum sit simplex, ad quod convertitur, tota convertitur, et a quo avertitur, tota avertitur. Ergo unum peccatum non est gravius altero.

AG11

Praeterea, Augustinus dicit in libro de Trin., quod magnitudinem humani peccati ostendit magnitudo remedii, quia oportuit illud morte Christi deleri. Ergo si idem remedium est contra omnia peccata, omnia peccata sunt aequaliter magna.

AG12

Praeterea, sicut dicit dionysius IV cap.

De divin. Nomin., bonum est ex una et tota causa, malum autem ex singularibus defectibus.

Quilibet autem defectus tollit integritatem.

Ergo quilibet defectus tollit totam boni rationem. Non ergo unum peccatum est gravius altero.

AG13

Praeterea, virtus est simplex, cum sit forma quaedam. Ergo si tollitur, tota tollitur.

Sed ex hoc est peccatum malum, quia tollit virtutem. Ergo omnia peccata sunt aequaliter mala, quia unumquodque aequaliter tollit virtutem.

AG14

Praeterea, ab eodem aliquid habet quod sit tale, et quod sit magis tale. Si ergo album est disgregativum visus, magis album est magis disgregativum. Sed actus habet rationem peccati ex aversione a Deo. Cum ergo omnia peccata conveniant in aversione a Deo, omnia peccata erunt aequalia.

AG15

Praeterea, quanto maior est qui offenditur, tanto peccatum est gravius; sicut gravius peccat qui percutit regem quam qui percutit militem. Sed in omni peccato unus et idem est qui contemnitur, scilicet Deus. Ergo omnia peccata sunt aequalia.

AG16

Praeterea, genus aequaliter participatur a suis speciebus. Sed peccatum est genus omnium peccatorum. Ergo omnia peccata sunt aequalia, et aequaliter peccat quicumque peccat.

AG17

Praeterea, malum dicitur per privationem boni. Quantitas autem privationis cognosci potest ex eo quod post privationem relinquitur. Idem autem est quod relinquitur de bono post quodlibet peccatum; relinquitur enim ipsa natura animae et libertas arbitrii, per quam homo potest eligere bonum et malum. Ergo unum peccatum non est magis malum quam aliud.

AG18

Praeterea, circumstantiae se habent ad virtutem sicut substantiales differentiae. Sed si una substantialis differentia tollatur, omnes tolluntur; quia corrumpitur subiectum. Cum ergo per quodlibet peccatum aliqua circumstantia virtutis tollatur, quodlibet peccatum tollet omnes, et ita unum peccatum non erit gravius alio.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Ioan. XIX, V. 11: propterea qui tradidit me tibi, maius peccatum habet.

SC2

Praeterea, secundum Augustinum, libido est causa peccati.

Sed non omnis libido est aequalis. Ergo nec omnia peccata sunt paria.

CO

Respondeo. Dicendum quod opinio stoicorum fuit, omnia peccata esse paria; ex quo derivata est quorundam modernorum haeticorum opinio dicentium, nullam inaequalitatem esse nec inter peccata nec inter merita, et similiter nec inter praemia nec inter supplicia.

Fuerunt autem stoici moti ad hoc ponendum, quia considerabant quod aliquid ex hoc habet rationem peccati solummodo, quia est praeter rectitudinem rationis; sicut patet quod adulterium est peccatum, non quia commiseri mulieri secundum se sit malum, sed quia praeter rectitudinem rationis fit; et idem patet in aliis. Idem autem est si dicatur praeter legem divinam, quantum ad propositum pertinet; utrumque enim privationem quamdam importat; privatio autem non videtur suscipere magis et minus. Unde si aliquid sit malum per privationem alicuius, non videtur differre qualitercumque se habeat, dummodo privetur; sicut si iudex alicui certum limitem statuatur, si illum praeterierit, non refert utrum multum vel parum. Et similiter dicebant, quod non refert dummodo aliquis peccando rectitudinem rationis praetereat, qualitercumque vel ex quacumque causa hoc faciat, ac si peccare nihil esset aliud quam quasdam positas lineas transire.

Tota ergo ratio huius rationis solvendae hinc sumenda est, ut consideremus qualiter in his quae per privationem dicuntur, possit vel non possit magis vel minus inveniri.

Est ergo considerandum, quod est duplex privatio. Quaedam quae est privatio pura; sicut tenebra, quae nihil lucis relinquit, et mors, quae non relinquit aliquid vitae. Quaedam vero privatio est non pura, sed aliquid relinquens; unde non solum est privatio, sed etiam contrarium; sicut aegritudo, quae non tollit totam commensurationem sanitatis, sed aliquid eius; et simile est de turpi et dissimili et inaequali et falso, et omnibus similibus.

Et videntur huiusmodi privationes a praemissis differre in hoc quod primae privationes sunt quasi in corruptum esse; secundae vero significant quasi in via corruptionis.

Quia ergo in primis privationibus totum privatur, et id quod positive dicitur non est de ratione privationis, non differt in talibus privationibus quacumque ex causa vel quocumque modo aliquis privetur, ut propter hoc dicatur magis vel minus privatus; non enim mortuus est minus qui uno vulnere percussus interiit, quam qui duobus vel tribus; nec minus est tenebrosa domus si candela veletur uno velamine, quam si duobus vel tribus. In secundis autem privationibus non totum privatur; et quod positive dicitur, est de ratione eius, quod dicitur privative; et ideo talia recipiunt magis et minus secundum differentiam eius quod dicitur positive: sicut aegritudo dicitur maior si fuerit causa tollens sanitatem aut maior aut multiplicior; et idem est in turpitudine et in dissimilitudine, et in huiusmodi.

Est ergo consideranda in peccatis quedam differentia; nam peccata omissionis, per se loquendo, consistunt in sola privatione praecepti quod omittitur, ut supra ostensum est; unde in peccato omissionis conditio actus adiuncti, quia per accidens se habet, nullo modo facit peccatum omissionis per se loquendo magis vel minus; sicut si alicui praecipitur ut vadat ad ecclesiam, non attenditur in peccato omissionis utrum sit prope ecclesiam vel longe, dummodo ad ecclesiam non vadat; nisi forte per accidens, in quantum differentia illius adiuncti pertineret ad minorem vel maiorem contemptum. Nec tamen propter hoc omnia peccata omissionis sunt paria, quia praecepta disparia sunt vel propter diversam auctoritatem praecipientis, vel propter diversam dignitatem aut necessitatem praeceptorum. Peccatum vero transgressionis consistit in deformitate alicuius actus, quae quidem deformitas non tollit totum ordinem rationis, sed aliquid eius: puta, si aliquis comedat quando non debet, et remanet quod comedat ubi debet vel propter quod debet. Nec potest actu remanente totaliter rationis proportio

tolli; unde dicit Philosophus in IV ethic., quod si malum sit integrum, importabile fit, et se ipsum destruit. Sicut ergo non omnis deformitas corporis est aequalis, sed quaedam est alia maior, secundum quod privantur plura ad decorem pertinentia vel aliquid principalius; ita non omnis deformitas vel inordinatio actus est aequalis, sed quaedam est alia maior.

Unde nec omnia peccata sunt paria.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Iacobi non est sic intelligendum, quod ille qui in uno praecepto legis offendit, tantum reatum incurrat quantum si omnia transgrederetur, sed quia quodammodo reatum incurrit pro contemptu omnium praeceptorum, non in omnibus sed in uno; qui enim unum praeceptum contemnit, in tantum omnia praecepta contemnit, in quantum contemnit Deum, ex quo omnia praecepta auctoritatem habent; unde statim subdit: qui enim dixit: non occides, dixit: non moechaberis. Et similiter intelligendum est verbum Hieronymi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod mors animae est privatio gratiae, per quam anima Deo uniebatur; privatio autem gratiae non est essentialiter ipsa culpa, sed effectus culpa et poena ut supra dictum est.

Unde peccatum dicitur mors animae non essentialiter sed effective.

Essentialiter vero peccatum est actus deformis vel inordinatus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in supplicio damnatorum est aliquid commune omnibus, quod respondet contemptui Dei, puta carentia visionis divinae et perpetuitas poenae; et quantum ad hoc dicitur congregari congregatione unius fascis; et est aliquid in quo differunt, secundum quod quidam magis torquentur quam alii; et quantum ad hoc, matth.

XIII, 30, dicuntur colligari sicut zizaniorum fasciculi ad comburendum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ille qui transit lineam praestitutam sibi per limites a iudice non peccat nisi quia non tenet se infra terminum sibi praestitutum; et sic directe peccatum eius est peccatum omissionis. Si autem praeciperetur ei directe quod non ambularet, manifestum est quod quanto plus ambulando procederet, tanto gravius puniretur.

Vel aliter dicendum, quod in his quae non sunt mala nisi quia prohibita, qui praeceptum non servat, totaliter privat id ad quod tenetur; sed in his quae sunt mala per se, et non solum quia prohibita, non totaliter tollitur bonum cui opponitur malum; et ideo tanto gravius peccatur, quanto plus de eo tollitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod a bono infinito aliquis avertitur actu finito; et ideo peccatum essentialiter finitum est, licet habeat aliquam habitudinem ad bonum infinitum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod peccatum essentialiter non est privatio gratiae, sed causaliter, ut dictum est.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in privativis non dicitur aliquid magis vel minus per accessum ad terminum, sed magis per recessum.

Unde et ibidem Philosophus probat per hoc quod est aliquid magis vel minus falsum, quod sit aliquid simpliciter verum.

Ad hoc ergo quod aliquid sit magis vel minus malum, non requiritur quod sit aliquid simpliciter malum, sed quod sit aliquid simpliciter bonum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod virtutes omnes sunt aequales, non quantitate, cum apostolus dicat quod maior est caritas; sed proportione, in quantum unaquaeque aequaliter se habet ad suum actum; sicut si quis diceret omnes digitos manus esse aequales proportione, non quantitate. Peccata autem nec proportione sunt paria; quia non dependent ex una causa, sicut virtutes quae dependent omnes ex prudentia vel caritate: peccatorum autem diversae sunt radices.

RA9

Ad nonum dicendum, quod peccatum quod committitur in re maiori est maius; unde furtum maioris rei est gravius peccatum, quia magis opponitur aequalitati iustitiae. Verbum autem Domini non sic est intelligendum, quod qui facit minorem iniquitatem, maiorem faceret; multi enim dicunt verbum otiosum qui non dicerent blasphemias. Sed est intelligendum, quod facilius est in minoribus servare iustitiam quam in maioribus; unde qui in minoribus non servat, nec in maioribus servaret.

RA10

Ad decimum dicendum, quod quamvis anima sit simplex in esse, est tamen multiplex in virtute, non solum secundum quod habet multas potentias, sed quia secundum unam et eandem potentiam ad multa se habet, et multipliciter in illa ferri potest: unde non est necessarium quod omnis eius aversio vel conversio sit aequalis.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod omnibus peccatis mortalibus oportuit subveniri per mortem Christi, propter gravitatem quam habent ex contemptu boni infiniti; sed tamen nihil prohibet quin per unum peccatum magis contemnatur Deus quam per aliud.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod in quolibet peccato tollitur integritas boni, sed non totum bonum; quin immo in uno plus, in alio minus, ut dictum est.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod peccatum directe opponitur actui virtutis, ad quod multae circumstantiae requiruntur; et praeterea diversae sunt virtutes, et una earum est alia maior. Unde non oportet omnia peccata esse aequalia.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod ratio illa procederet, si peccatum esset privatio tantum; sed quia habet in sui ratione positionem aliquam, recepit magis et minus, ut dictum est.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod quantitas contemptus non solum mensuratur ex parte eius qui offenditur, sed etiam ex parte actus quo quis contemnitur, qui potest esse intensior vel remissior.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod omnia animalia sunt aequaliter animalia, non tamen sunt aequalia animalia, sed unum animal est altero maius et perfectius; et similiter non oportet quod omnia peccata propter hoc sint paria.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod post peccatum remanet et natura animae et libertas voluntatis; minuitur tamenabilitas ad bonum, et per unum peccatum plus, et per aliud minus.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod circumstantiae non se habent nec in virtute nec in peccato sicut differentiae substantiales, alioquin omnis circumstantia constitueretur in genere vel specie virtutis aut peccati; sed magis se habent per modum accidentium, ut supra, dictum est; et praeterea hoc non est verum quod sublata una differentia essentiali omnes tollantur; sublato enim rationali remanet vivum, ut dicitur in Lib. De causis, non quidem idem numero, propter destructionem subiecti, sed idem ratione.

|a10 Articulus 10

TTA

Decimo quaeritur utrum peccatum sit gravius ex eo quod maiori bono opponitur.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia, secundum Augustinum, ex hoc aliquid dicitur malum quod adimit bonum. Quod ergo plus adimit de bono, est magis malum. Sed primum peccatum, etiam si minori virtuti opponatur, plus adimit de bono quam secundum, quia privat hominem gratia et vita aeterna. Non ergo peccatum est ex hoc gravius quod maiori virtuti opponitur.

AG2

Praeterea, caritas, secundum apostolum, I Cor. XIII, 13, est maior fide et spe. Odium autem quod opponitur caritati, non est gravius peccatum quam infidelitas et desperatio, quae opponuntur fidei et spei. Non ergo peccatum est gravius quod maiori bono opponitur.

AG3

Praeterea, quod aliquis sciens vel ignorans peccet, accidentaliter se habet ad bonum cui opponitur peccatum. Si ergo ex hoc unum peccatum esset alio gravius quod maiori bono opponitur, sequeretur quod non gravius peccaret qui sciens peccat quam qui peccat ignorans; quod patet esse falsum.

AG4

Praeterea, quantitas poenae respondet quantitati culpae. Sed quaedam peccata quae sunt in proximum, gravius leguntur punita quam peccata in Deum commissa; sicut peccatum blasphemiae, quod est peccatum in Deum, punitum est simplici lapidatione, ut habetur Levit. XXIV, 15-16; peccatum autem schismatis punitum est per inconsuetam mortem multorum, ut habetur Num. XXV, 4. Ergo gravius est peccatum quod committitur in proximum quam quod committitur in Deum; cum tamen maiori bono opponatur peccatum quod in Deum committitur.

SC

Sed contra, est quod Philosophus dicit VIII ethic., quod sicut bono opponitur malum, ita optimo opponitur pessimum.

CO

Respondeo. Dicendum quod gravitas peccati potest pensari ex duobus: uno modo ex parte ipsius actus; alio modo ex parte agentis.

Ex parte autem actus est duo considerare: scilicet speciem actus, et accidens eius, quod, supra, circumstantiam diximus. Actus autem speciem habet ex obiecto, sicut iam supra dictum est.

Gravitas ergo peccati quam habet ex specie sua, attenditur ex parte obiecti, sive materiae; et secundum hanc considerationem gravius peccatum dicitur ex suo genere quod maiori bono virtutis opponitur.

Unde cum bonum virtutis consistat in ordinatione amoris, ut Augustinus dicit, Deum autem super omnia diligere debeamus; peccata quae sunt in Deum, sicut idololatria, blasphemia et huiusmodi, secundum suum genus sunt reputanda gravissima.

Inter peccata autem quae sunt in proximum, tanto aliqua sunt aliis graviora, quanto maiori bono proximi opponuntur. Maximum autem bonum proximi est ipsa vita hominis, cui opponitur peccatum homicidii, quod tollit actualem hominis vitam; et peccatum luxuriae, quod opponitur vitae hominis in potentia, quia est inordinatio quaedam circa actum generationis humanae. Unde inter omnia peccata quae sunt in proximum, gravius est homicidium secundum genus suum; et secundum locum tenet adulterium et fornicatio, et huiusmodi peccata carnalia; tertium autem locum tenet furtum et rapina et huiusmodi, per quae in exterioribus bonis laeditur proximus.

In singulis autem horum generum sunt diversi gradus, in quibus mensuram peccati secundum genus suum oportet accipere, secundum quod bonum oppositum magis vel minus per caritatem debet amari. Ex parte autem circumstantiae est etiam gravitas in peccato, non ex specie sua, sed accidentalis. Similiter etiam ex parte agentis attenditur gravitas in peccato, secundum quod magis vel minus voluntarius peccat; voluntas enim est causa peccati, ut supra, diximus.

Sed haec gravitas non competit peccato secundum suam speciem.

Et ideo si gravitas peccati attendatur secundum speciem eius, tanto invenitur peccatum gravius quanto maiori bono opponitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in peccato invenitur duplex boni ademptio. Una formalis, per quam tollitur ordo virtutis; et quantum ad hanc, refert utrum primo vel secundo peccet, quia secundum peccatum potest plus privare de ordine virtutis in actu quam primum. Alia vero est ademptio boni, quae est effectus peccati, scilicet privatio gratiae et gloriae; et quantum ad hanc primum peccatum plus tollit quam secundum; sed hoc est per accidens, quia secundum non invenit quod primum invenit. Per ea autem quae sunt per accidens non est iudicium de rebus sumendum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fides et spes sunt praeambula ad caritatem, unde infidelitas quae opponitur fidei, et desperatio quae opponitur spei, maxime opponuntur caritati; quia radicitus eam evellunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliquem peccare scientem vel ignorantem, licet accidat alicui peccato speciali, puta furto quantum ad species eius, tamen quantum ad rationem generis, id est in quantum est peccatum non accidit, quia de ratione peccati est ut sit voluntarium: unde ignorantia quae diminuit voluntarium, diminuit etiam rationem peccati.

RA4

Ad quartum dicendum, quod poenae quae inferuntur a Deo in futura vita, respondent gravitati culpae; unde apostolus, Rom. II, 2, dicit quod iudicium Dei est secundum veritatem in eos qui talia agunt. Sed poenae quae in praesenti vita infliguntur sive a Deo, sive ab homine, non semper respondent gravitati culpae. Interdum enim minor culpa graviori poena punitur temporaliter propter maius periculum evitandum; poenae enim praesentis vitae quasi medicinae adhibentur. Peccatum autem schismatis perniciosissimum est in rebus humanis, quia dissolvit totum regimen humanae societatis.

|a11 Articulus 11

TTA

Undecimo quaeritur utrum peccatum diminuat bonum naturae.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Nullum enim diminutum est integrum.

Sed bona naturalia manent integra in Daemonibus post peccatum, ut dicit dionysius cap. IV de divin. Nomin..

Ergo bonum naturae non diminuitur per peccatum.

AG2

Praeterea, accidens non tollit suum subiectum.

Sed malum culpae est in bono naturae sicut in subiecto. Ergo malum culpae non tollit aliquid a bono naturae, et ita non diminuit ipsum.

AG3

Sed diceretur, quod bonum naturae diminuitur per malum culpae, non quantum ad substantiam subiecti, sed quantum ad aptitudinem, sive ad habilitatem. Sed contra, privatio nihil tollit de eo quod est commune sibi et formae oppositae. Sed sicut substantia subiecti est communis privationi et formae, ita etiam aptitudo, sive habilitas; requirit enim privatio in subiecto aptitudinem ad formam oppositam. Ergo privatio nihil tollit de habilitate subiecti.

AG4

Praeterea, diminui quoddam pati est. Pati autem in suscipiendo est, agere autem in emittendo magis. Nihil ergo diminuitur secundum actum suum. Sed peccatum in actu consistit.

Ergo per peccatum non diminuitur bonum naturae peccantis.

AG5

Sed diceretur, quod peccatum est actus potentiae, quae non diminuitur, sed sola eius habilitas. Sed contra, pati dicitur aliquid non solum si subtrahatur ei aliquid quod sit de substantia eius, sed etiam si subtrahatur accidens eius; aqua enim pati dicitur non solum cum amittit formam substantialem, sed etiam cum calefacta frigiditatem amittit. Habilitas autem est accidens potentiae. Ergo si diminuat habilitas, ipsa potentia patietur per actum proprium; quod videtur impossibile secundum praedicta.

AG6

Praeterea, in rebus naturalibus agens patitur, non tamen patitur secundum quod agit; nam agit quidem secundum quod est actu, patitur autem secundum quod est in potentia; sicut aer actu calidus in frigidatur per aquam, in quantum est frigidus in potentia; calefacit autem aquam, in quantum est actu calidus. Sed hoc est communiter verum in omnibus quod nihil secundum idem est actu et potentia. Nihil ergo patitur secundum quod agit; neque ergo peccans diminuitur in suo bono naturali per propriam actionem peccati.

AG7

Praeterea, diminuere est agere quoddam.

Sed actus non agit; esset enim procedere in infinitum, cum omne quod agit, actum causet.

Cum ergo peccatum sit actus quidam, videtur quod peccatum non diminuat bonum naturae.

AG8

Praeterea, cum diminutio sit motus quidam, diminuere movere est. Nihil autem movet se ipsum; moveret autem se ipsum aliquid, si super suam actionem moveretur. Non ergo peccans diminuitur in suo bono naturali per suam actionem peccati.

AG9

Praeterea, dionysius dicit IV cap. De div.

Nomin., quod malum non agit nisi virtute boni. Sed peccatum in virtute boni non corrumpit bonum naturae, quia virtus boni non est corruptiva, sed salvativa magis. Ergo peccatum non diminuit bonum naturae.

AG10

Praeterea, Augustinus dicit in Enchir., quod in bono et malo fallit dialecticorum regula, quae dicit quod opposita non sunt simul. Non autem falleret, nisi malum esset in bono sibi opposito sicut in subiecto.

Est ergo peccatum in bono naturae sibi opposito sicut in subiecto. Sed nullum accidens diminit suum subiectum. Ergo peccatum non diminuit bonum naturae, etiam secundum quod est ei oppositum.

AG11

Praeterea, si peccatum diminueret bonum naturae, diminueretur libertas arbitrii, in quo praecipue peccatum consistit. Sed bernardus dicit Lib. De Lib. Arbit., quod liberum arbitrium detrimentum non patitur in damnatis. Ergo bonum naturae non diminuitur per peccatum.

AG12

Praeterea, si peccatum diminit habilitatem naturalem ad bonum; aut ex parte subiecti, aut ex parte boni ad quod subiectum est habile; inter haec enim duo habilitas consideratur quasi medium quoddam. Non autem diminit ipsam ex parte subiecti, sicut nec ipsum subiectum. Secundum autem quod coniungitur cum bono virtutis vel gratiae, videtur habilitas praedicta pertinere ad genus moris.

Sic ergo per peccatum nullo modo diminuitur bonum naturae.

AG13

Praeterea, Augustinus dicit, VIII super genes. Ad litteram, quod infusio gratiae est sicut illuminatio, et per consequens peccatum est sicut obtenebratio mentis.

Sed tenebra non tollit ab aere habilitatem ad lumen. Ergo nec etiam peccatum tollit aliquid de habilitate ad gratiam.

AG14

Praeterea, habilitas naturalis ad bonum videtur esse idem quod iustitia naturalis. Iustitia autem est rectitudo quaedam voluntatis, ut Anselmus dicit in Lib. De veritate.

Rectitudo autem non potest diminui, quia omne rectum aequaliter est rectum. Ergo neque bonum naturae, quod est habilitas naturalis, diminuitur per peccatum.

AG15

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De immortalitate animae, quod mutato aliquo, mutatur id quod in eo est. Sed diminutio est quaedam species motus. Ergo diminuto subiecto, diminuitur accidens quod in eo est. Sed culpa est in bono naturae sicut in subiecto. Si ergo culpa diminuit bonum naturae, diminuit semetipsam; quod est inconueniens.

AG16

Praeterea, secundum Philosophum in II ethic., tria sunt in anima: potentia, habitus et passio. Sed passio non diminuitur per peccatum; quinimmo per peccata multiplicatur; unde et passiones peccatorum dicuntur, Rom. VII; habitus autem virtutis totaliter tollitur per peccatum, potentia autem totaliter manet. Nullum ergo bonum naturae est in anima quod per peccatum diminuatur.

SC1

Sed contra. Est quod Lucae X, 30, super illud: et plagis impositis abierunt, dicit Glossa, quod peccatis humanae naturae integritas violatur. Non autem violatur integritas nisi per diminutionem. Ergo peccatum diminuit bonum naturae.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit XI de civitate Dei, quod vitium est malum, quia nocet naturae bonae; quod non esset, nisi adimeret aliquid. Diminuit ergo bonum naturae.

SC3

Praeterea, Augustinus dicit in IV musicae, quod anima per peccatum facta est imbecillior. Diminuitur ergo bonum naturae in ipsa per peccatum.

SC4

Praeterea, creatura rationalis se habet ad gratiam sicut oculus ad lumen. Sed oculus in tenebris existens fit minus habilis ad videndam lucem. Ergo anima diu in peccato manens, fit minus habilis ad percipiendam gratiam; et ita bonum naturae, quod estabilitas, diminuitur per peccatum.

CO

Respondeo. Dicendum quod quia diminuere est quoddam agere, considerandum est, quot modis aliquid agere dicatur ut sciatur qualiter peccatum bonum naturae diminueat.

Dicitur autem proprie quidem agere ipsum agens quod actum producit, abusive autem id quo agens agit: sicut proprie quidem pictor facit album parietem; sed quia facit album per albedinem, consuevit etiam dici quod albedo facit album. Quot ergo modis id quod proprie est agens dicitur agere, tot etiam modis agere dicitur abusive id quo agens agit.

Agens autem principaliter dicitur agere aliquid et per se et per accidens; per se quidem quod agit secundum propriam formam, per accidens autem quod agit removendo prohibens; sicut per se quidem illuminat domum sol, per accidens vero qui aperit fenestram, quae erat obstaculum lumini.

Rursus principale agens dicitur aliquid agere primo, et aliquid consequenter; sicut generans primo quidem dat formam, consequenter autem dat motum, et omnia quae consequuntur ad formam; unde generans dicitur movens gravium et levium, ut dicitur in VIII physic.. Quod autem dictum est in effectibus positivis, similiter oportet intelligi quantum ad effectus privationis, sic enim corrumpens et diminuens est movens, sicut et generans et augens.

Unde manifeste accipi potest quod sicut removens obstaculum luminis dicitur per accidens illuminare et etiam ipsa remotio obstaculi, abusive tamen; ita etiam ponens obstaculum lumini dicitur obtenebrare, et etiam ipsum obstaculum.

Sicut autem lumen a sole diffunditur in aerem, ita gratia a Deo infunditur animae, quae quidem est supra naturam animae; et tamen in natura animae, vel cuiuscumque creaturae rationalis, est aptitudo quaedam ad gratiae susceptionem, et per gratiam susceptam fortificatur in debitis actibus. Peccatum autem est quoddam obstaculum interpositum inter animam et Deum, secundum illud Is., LIX, 2: peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum. Cuius ratio est, quia sicut interior aer domus non illuminatur a sole, nisi directe aspiciat solem, et hoc dicitur illuminationis obstaculum, quod huiusmodi respectus rectitudinem impedit; ita anima non potest illuminari a Deo per gratiae susceptionem, nisi directe convertatur in ipsum. Hanc autem conversionem impedit peccatum, quod convertit animam in oppositum, quod scilicet est contra legem Dei.

Unde manifestum est quod peccatum est obstaculum quoddam impediens gratiae susceptionem.

Omne autem obstaculum alicuius perfectionis aut formae, simul cum hoc quod excludit formam vel perfectionem quamcumque, facit susceptivum minus aptum vel habile ad formae receptionem; et ulterius per consequens impedit effectus formae vel perfectionis in subiecto; et maxime si obstaculum illud fuerit aliquid inhaerens vel habitu vel actu. Manifestum est enim quod id quod movetur uno motu, non simul movetur contrario, et est etiam minus aptum vel habile ut motu contrario moveatur, sicut etiam quod est calidum, est minus aptum ut sit frigidum; difficilius enim frigidi impressionem recipit. Sic ergo peccatum, quod est obstaculum gratiae, non solum excludit gratiam, sed etiam facit animam minus aptam vel habilem ad gratiae susceptionem; et sic diminuit aptitudinem vel habilitatem a bono ad gratiam. Unde cum huiusmodiabilitas sit quoddam bonum naturae, peccatum diminuit bonum naturae; et quia gratia naturam perficit et quantum ad

intellectum, et quantum ad voluntatem, et quantum ad inferiores animae partes obaudibiles rationi, irascibilem dico et concupiscibilem; peccatum excludendo gratiam et huiusmodi auxilia naturae, dicitur vulnerare naturam. Unde ignorantia, malitia et huiusmodi dicitur quaedam naturae vulnera consequentia ex peccato.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod bonum naturae integrum manet quantum ad substantiam boni naturalis; sed per peccatum diminuitur aptitudo ad gratiam, ut dictum est; quae quidem est quoddam bonum naturae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod accidens, etsi non tollat substantiam sui subiecti, potest tamen diminuere habilitatem ad aliud accidens; sicut calor diminit habilitatem ad frigus et ita est in proposito, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in III physic., dicitur quod potentia sanum et potentia aegrum est idem subiecto propter unam substantiam subiecti, quae est in potentia ad utrumque; differunt tamen ratione, quia ratio potentiae sumitur ab actu. Sic ergo peccatum non diminit habilitatem ad gratiam ex ea parte qua radicatur in substantia animae; sic enim communis est una existens contrariorum, sed ex ea parte qua ordinatur ad oppositum, prout differens est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ad actum moralem concurrunt actus multarum potentialium animae, quarum quaedam sunt motivae aliarum, sicut intellectus movet voluntatem, et voluntas movet irascibilem et concupiscibilem.

Movens autem imprimit aliquid in motum. Unde patet quod in actu morali non est sola emissio, sed etiam receptio; et propter hoc ex actibus moralibus potest causari aliquid in agente, ut habitus vel dispositio, vel etiam aliquid oppositum his.

RA5

Quintum concedimus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod actio naturalis consistit in emissione tantum; unde actio naturalis nihil causat in agente, maxime in simplicibus agentibus, quae non sunt composita ex agente et patiente, vel movente et moto: in his enim quae sic composita sunt videtur eadem ratio esse quae est in actibus moralibus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod actus non proprie dicitur agere, sed abusive, quia est quo agens agit.

RA8

Ad octavum dicendum, quod nihil secundum idem movet se ipsum; sed secundum diversas partes nihil prohibet, ut patet in VIII physic., et sic accidit in actu morali, ut dictum est.

RA9

Ad nonum dicendum, quod aliquod bonum particulare est corruptivum alterius boni particularis propter contrarietatem quam habet ad ipsum; et sic nihil prohibet, malum, prout agit in virtute boni particularis, esse alterius boni corruptivum; sicut frigidum est corruptivum calidi; et hoc modo peccatum corrumpit bonum iustitiae, convertendo se ad aliquod bonum sine modo et ordine, et per consequens diminit aptitudinem ad iustitiam.

RA10

Ad decimum dicendum, quod bonum et malum possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum communem rationem boni et mali; et sic quodlibet malum opponitur cuilibet bono; et ita dicit Augustinus fallere dialecticorum regulam dum malum est in bono. Alio modo possunt considerari secundum specialem rationem huius vel illius boni vel mali; et sic non quodlibet malum opponitur cuilibet bono, sed hoc huic, ut caecitas visui et intemperantia temperantiae; et hoc modo malum nunquam est in bono sibi opposito, nec in hoc fallitur dialecticorum regula.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod liberum arbitrium non patitur detrimentum in damnatis quantum ad libertatem, quae non intenditur aut remittitur; sed patitur detrimentum quantum ad libertatem quae est a culpa et miseria.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod habitus ad gratiam totaliter se tenet ex parte naturae, etiam secundum quod ordinatur ad bonum moris.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod peccatum non est privatio pura, sicut tenebra, sed est aliquid positive; et ideo se habet ut quoddam obstaculum gratiae; sed ipsa privatio gratiae se habet ut tenebra. Obstaculum autem diminit habilitatem, ut dictum est.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod habitus ad gratiam non est idem quod iustitia naturalis, sed est ordo boni naturalis ad gratiam. Nec tamen hoc est verum quod iustitia naturalis diminui non possit. Rectitudo enim secundum hoc diminui potest quod id quod erat rectum secundum totum, in aliqua parte curvetur; et hoc modo

iustitia naturalis diminuitur secundum quod in aliquo obliquatur; puta, in eo qui fornicatur, obliquatur naturalis iustitia quantum ad directionem concupiscentiarum, et sic de aliis. In nullo tamen iustitia naturalis totaliter corrumpitur.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod id quod est in aliquo, movetur ad motum eius in quo est, quantum ad id in quo ab eo dependet, non quantum ad aliud. Anima enim in corpore existens dependet a corpore quantum ad locum, non autem quantum ad esse, nec quantum ad quantitatem; et ideo per accidens movetur localiter moto corpore, non tamen diminuitur anima diminuto corpore, nec corrumpitur corrupto corpore. Malum autem culpae non habet quantitatem ex bono naturae, sed magis per recessum a bono naturae, sicut aegritudo habet quantitatem per recessum a naturali dispositione corporis.

Unde malum culpae non diminuitur diminuto bono naturae, sicut neque morbus diminuitur debilitata natura, sed magis augetur.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod in potentia includitur etiamabilitas sive aptitudo ad bonum gratiae; quae quidemabilitas diminuitur, ut dictum est, licet ipsa potentia non minuatur.

|a12 Articulus 12

TTA

Duodecimo quaeritur utrum peccatum possit corrumpere totum bonum naturae.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Omne enim finitum per continuam diminutionem potest totaliter auferri. Sed bonum naturae, quod estabilitas, est quoddam finitum, cum sit creatum. Ergo si diminuitur per peccatum, ut dictum est, totaliter potest auferri.

AG2

Praeterea, bonum naturae, quod estabilitas ad gratiam, videtur diminui vel tolli per aversionem a gratia. Aversio autem habet statum, et non procedit in infinitum, quia conversio quae ei opponitur, statum habet; non enim est in homine caritas infinita. Ergo diminutio boni naturalis statum habet; quod non esset, si semper aliquid de bono naturae remaneret, quia bonum naturae semper natum est diminui per peccatum. Ergo videtur quod bonum naturae totaliter per peccatum tolli possit.

AG3

Praeterea, privatio totaliter tollitabilitatem, caecus enim nullo modo est habilis ad videndum. Sed culpa est quaedam privatio.

Ergo videtur quod totaliter tollat bonum naturae, quod estabilitas.

AG4

Praeterea, peccatum est tenebra spiritualis, ut Damascenus dicit.

Sed tenebra totaliter potest excludere lucem.

Ergo totaliter potest culpa excludere bonum.

AG5

Praeterea, sicut se habet bonum gratiae ad malum naturae, ita se habet malum culpae ad bonum naturae. Sed per gratiam excludi potest totum malum naturae, idest fomes, qui est inclinatio ad culpam, ut patet in beatis. Ergo per malum culpae potest tolli totum bonum naturae, quod estabilitas ad gratiam.

AG6

Praeterea, ibiabilitas ad gratiam remanere non potest, ubi est impossibilitas gratiam consequendi. Sed status damnationis, ad quam pervenitur per culpam, inducit impossibilitatem consequendi gratiam. Ergo per culpam potest tolli totum bonum naturae, quod estabilitas ad gratiam.

AG7

Praeterea, dionysius IV cap. De divin.

Nomin. Dicit, quod malum est defectus naturalis habitudinis; quod maxime videtur competere malo culpae. Ergo videtur quod totaliter bonum naturae, quod estabilitas, per peccatum deficiat.

AG8

Praeterea, quidquid ponit aliquid extra statum naturae, videtur tollere bonum naturae.

Sed peccatum ponit peccantem extra statum naturae; dicit enim Damascenus, quod Angelus peccans cecidit ab eo quod est secundum naturam, in id quod est praeter naturam. Ergo peccatum tollit bonum naturae.

AG9

Praeterea, privatio non privat nisi quod est. Sed gratia non fuit in Angelis ante peccatum.

Ergo peccatum Angeli non privavit gratiae bonum. Relinquitur ergo quod privaverit bonum naturae.

AG10

Praeterea, diminutio est quidam motus.

Idem est autem motus totius et partis, ut glebae unius et totius terrae, ut dicitur in IV physic.. Si ergo aliquid de bono naturae diminuitur per peccatum, totum bonum naturae per peccatum tolli potest.

SC

Sed contra, quamdiu manet voluntas remanetabilitas ad bonum. Sed peccatum non tollit voluntatem, quinimmo in voluntate consistit.

Ergo videtur quod peccatum non possit tollere totum bonum naturae, quod estabilitas.

CO

Respondeo. Dicendum quod impossibile est quod per peccatum tollatur totaliter bonum naturae, quod est aptitudo velabilitas ad gratiam.

Sed ex hoc videtur difficultas insurgere, quia cum illaabilitas sit finita, videtur quod per continuam diminutionem totaliter deficere possit.

Quam quidem difficultatem aliqui vitare voluerunt, accipientes similitudinem ex continuo finito, quod infinitum dividitur, si fiat divisio secundum eandem proportionem; puta, si a linea finita subtrahatur tertia pars eius, et iterum tertia pars residui, et sic inde, nunquam stabit divisio, sed poterit in infinitum procedere. Hoc autem in proposito locum non habet; quia cum procedit divisio lineae secundum eandem proportionem, semper pars secundo subtracta est minor quam pars quae primo subtrahitur; sicut maius est tertium totius, quam tertium duarum partium residuarum, et sic de aliis; non autem potest dici quod per secundum peccatum minus diminuatur de habilitate praedicta quam per primum; immo forte aequaliter, vel etiam plus, si peccatum fuerit gravius.

Et ideo aliter dicendum, quodabilitas diminui potest dupliciter: uno modo per subtractionem; alio modo per contrarii appositionem.

Per subtractionem quidem, sicut aliquod corpus est habile ad calefaciendum per calorem quem habet; unde diminuto calore diminuiturabilitas calefaciendi. Per appositionem autem contrarii, sicut aqua calefacta habet naturalem aptitudinem velabilitatem ad infrigidationem; sed quanto plus fuerit appositum de calore, tanto minuiturabilitas ad frigus. Hic enim modus diminutionis, qui est per appositionem contrarii, magis habet locum in potentiis passivis et receptivis; primus autem modus in potentiis activis; quamvis uterque modus in utrisque potentiis aliquo modo inveniri possit. Quando ergo est diminutio habilitatis per subtractionem, tunc totaliterabilitas potest auferri ablato eo quodabilitatem causabat; quando veroabilitas diminuitur per appositionem contrarii, tunc considerandum est utrum appositio contrarii excedens possit corrumpere subiectum, aut non. Si enim potest corrumpere subiectum, potest totaliterabilitas tolli; sicut tantum potest augeri calor in aqua, quod corrumpatur aqua; et sic totaliter tolliturabilitas quae speciem aquae consequeretur. Si autem per appositionem contrarii, quantumcumque multiplicetur, non possit subiectum corrumpi, semper quidem minuiturabilitas contrario appposito crescente, nunquam tamen totaliter tollitur, propter permanentiam subiecti in quo radicatur talisabilitas; sicut quantumcumque calidum cresceret, non tolleretur aptitudinem materiae primae, quae est incorruptibilis, ad formam aquae.

Manifestum est autem quodabilitas naturae rationalis ad gratiam est sicut potentiae susceptivae, et quod talisabilitas naturam rationalem consequitur in quantum huiusmodi.

Dictum est autem supra, quod diminutio huius habilitatis est per appositionem contrarii; dum scilicet creatura rationalis avertitur a Deo per conversionem ad contrarium.

Unde cum natura rationalis sit incorruptibilis et non desinat esse, quantumcumque peccatum multiplicetur, consequens est quodabilitas ad bonum gratiae semper diminuatur per appositionem peccati, ita tamen quod nunquam totaliter tollatur; et sic in proposito diminutio procedit in infinitum per oppositum ad appositionem, sicut in continuis e converso appositio fit in infinitum per oppositum ad divisionem, dum quod uni lineae subtrahitur, alteri apponitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si bonum naturae diminueretur per subtractionem, sicut iam dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod conversio et aversio habent statum quo perveniunt actu; quia non est conversio vel aversio actu infinita; non tamen habent statum quantum ad id quod est in potentia; quia tam merita quam demerita possunt in infinitum multiplicari.

RA3

Ad tertium dicendum, quod privatio, quae tollit potentiam, tollit totaliterabilitatem, sicut caecitas quae tollit potentiam visivam, nisi forte secundum quod remanetabilitas vel aptitudo in radice potentiae, id est in essentia animae. Privatio autem quae tollit actum, non aufertabilitatem; et talis privatio est privatio gratiae, sicut et tenebra, quae est privatio lucis ab aere. Peccatum autem non est ipsa privatio gratiae, sed obstaculum quoddam, quo gratia privatur, ut supra dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut tenebra excludit lucem sibi oppositam, non autem aptitudinem ad lucem, quae est in aere; similiter per peccatum excluditur gratia, non autem aptitudo ad gratiam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod pronitas ad malum, quae dicitur fomes, non consequitur naturam sicut habitas ad bonum, sed consequitur corruptionem naturae, quae est ex culpa; et ideo fomes totaliter per gratiam tolli potest, non autem bonum naturae per culpam.

RA6

Ad sextum dicendum, quod impossibilitas ad gratiam, quae est in damnatis, non est ex totali subtractione habitas naturalis ad bonum, sed ex obstinatione voluntas in malo, et ex immobilitate divinae sententiae, ne eis in perpetuum gratia apponatur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod defectus naturalis aptitudinis non sic intelligitur quod tota naturalis aptitudo deficiat, sed quia deficit a sua perfectione.

RA8

Et similiter dicendum ad octavum, quod peccatum non totaliter ponit extra statum naturae, sed extra eius perfectionem.

RA9

Ad nonum dicendum, quod privatio non solum privat quod est, sed etiam id quod natum est esse: potest enim aliquis privari aliquo quod nunquam habuit, dummodo natus fuisset habere. Et tamen hoc non est verum, quod Angeli in principio suae creationis gratiam non habuerunt, simul enim Deus in eis condidit naturam et largitus est gratiam, ut Augustinus dicit XII de civitate Dei.

RA10

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procederet, si diminutio illa fieret per subtractionem partis.

|q3 Quaestio 3

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum Deus sit causa peccati.

PR2

Secundo utrum actio peccati sit a Deo.

PR3

Tertio utrum diabolus sit causa peccati.

PR4

Quarto utrum diabolus possit inducere homines ad peccandum interius persuadendo.

PR5

Quinto utrum omne peccatum veniat ex suggestione diaboli.

PR6

Sexto utrum ignorantia possit esse causa

PR7

Septimo utrum ignorantia sit peccatum.

PR8

Octavo utrum ignorantia excuset vel diminuat peccatum.

PR9

Nono utrum sciens ex infirmitate peccet.

PR10

Decimo utrum peccatum ex infirmitate factum imputetur homini ad culpam mortalem.

PR11

Undecimo utrum infirmitas alleviet vel aggravet

PR12

Duodecimo utrum aliquis possit ex malitia vel certa scientia peccare.

PR13

Decimotertio utrum gravius peccet qui ex infirmitate peccat quam qui ex malitia.

PR14

Decimoquarto utrum omne peccatum ex malitia sit peccatum in spiritum sanctum.

PR15

Decimoquinto utrum peccatum in spiritum sanctum possit remitti.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum Deus sit causa peccati.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim apostolus, Rom. I, 28: tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant quae non conveniunt; ubi dicit Glossa Augustini sumpta ex Lib. De gratia et libero arbitrio: manifestum est Deum operari in cordibus hominum inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive ad bonum, sive ad malum. Sed inclinatio voluntatis ad malum est peccatum. Ergo Deus est causa peccati.

AG2

Sed dicendum, quod inclinatio voluntatis ad malum dicitur esse a Deo in quantum est poena; unde ibidem de Dei iudicio loquitur. Sed contra, non potest esse idem secundum idem poena et culpa, ut supra, dictum est; quia poena, secundum suam rationem, repugnat voluntati, culpa autem secundum suam rationem, est voluntaria. Sed inclinatio voluntatis pertinet ad rationem voluntarii. Si ergo Deus inclinat voluntatem in malum, videtur quod et ipse sit causa culpae in quantum est culpa.

AG3

Praeterea, sicut culpa opponitur bono gratiae, ita poena opponitur bono naturae.

Sed non impeditur quin Deus sit causa poenae per hoc quod est causa naturae. Ergo neque impeditur esse causa culpae per hoc quod est causa gratiae.

AG4

Praeterea, quidquid est causa causae, est causa causati. Sed liberum arbitrium est causa peccati, cuius causa est Deus. Ergo Deus est causa peccati.

AG5

Praeterea, illud ad quod inclinat virtus data a Deo, est causatum a Deo. Sed virtutes quaedam datae a Deo inclinant ad peccatum, sicut irascibilis ad homicidium, et concupiscibilis ad adulterium. Ergo Deus est causa peccati.

AG6

Praeterea, quicumque inclinat voluntatem suam vel alterius ad malum, est causa peccati; puta, si homo faciendo eleemosynam inclinet voluntatem suam ut intendat inanem gloriam. Sed Deus inclinat voluntatem hominis in malum, ut iam dictum est. Ergo est causa peccati.

AG7

Praeterea, dionysius dicit IV cap., de div. Nom., quod apud Deum causae malorum sunt. Sed non sunt in Deo otiosae.

Ergo Deus est causa malorum, inter quae computantur peccata.

AG8

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De natura et gratia, quod gratia in anima est sicut lux per quam homo bonum operatur, et sine qua bonum operari non potest. Sic ergo gratia est causa meriti.

Ergo per oppositum subtractio gratiae est causa peccati. Sed Deus est qui subtrahit gratiam. Ergo Deus est causa peccati.

AG9

Praeterea, Augustinus dicit II confess.: gratiae tuae deputo, quaecumque mala non feci. Non esset autem imputandum gratiae quod homo male non faceret, si carens gratia posset non peccare.

Non ergo peccatum est causa quod aliquis privetur gratia, sed magis privatio gratiae est causa peccandi; et sic sequitur, ut prius, quod Deus sit causa peccandi.

AG10

Praeterea, omnis laus creaturae praecipue Deo debet attribui. Sed in laudem viri iusti dicitur Eccli. XXXI, 10: qui potuit transgredi, et non est transgressus. Ergo multo magis hoc competit Deo. Potest ergo Deus peccare et per consequens esse causa peccati.

AG11

Praeterea, Philosophus dicit in IV topic.: potest Deus et studiosus prava facere. Hoc est autem peccare. Ergo Deus potest peccare.

AG12

Praeterea, bene sequitur: socrates potest currere si vult; ergo simpliciter potest currere sed haec est vera: Deus potest peccare, si vult, quia hoc ipsum quod est velle peccare, est peccare. Ergo Deus potest peccare simpliciter; et sic idem quod prius.

AG13

Praeterea, qui occasionem damni dat, damnum dedisse videtur. Sed Deus dedit occasionem peccandi homini per praeceptum quod dedit, ut dicitur, Rom. VII. Ergo Deus est causa peccati.

AG14

Praeterea, cum malum causetur a bono, videtur quod malum maximum causetur a maximo bono. Sed maximum malum est culpa quae facit bonum hominem vel Angelum malum. Ergo causatur a maximo bono, quod est Deus.

AG15

Praeterea, eiusdem est dare dominium et auferre. Sed Dei est dare dominium animae super corpus. Ergo et eius est auferre.

Sed solummodo per peccatum aufertur quod spiritui non subiiciatur caro. Ergo Deus est causa peccati.

AG16

Praeterea, quod est causa alicuius naturae est causa motus proprii et naturalis ipsius. Sed Deus est causa naturae voluntatis; proprius autem et naturalis motus voluntatis est aversio, sicut proprius motus et naturalis lapidis est descendere, ut Augustinus dicit in Lib. De Lib. Arbitr.. Ergo Deus est causa aversionis; et sic, cum in aversione ratio culpae consistat, videtur quod Deus sit causa culpae.

AG17

Praeterea, qui praecipit peccatum est causa peccati. Sed Deus invenitur praecepisse peccatum, ut dicitur III regum, XXII, 22, ubi cum spiritus mendacii dixisset: egrediar, et ero spiritus mendax in ore prophetarum, Dominus dixit: egredere et fac; et Oseae, I, 2, dicitur, quod Dominus praecepit Oseae ut sumeret mulierem fornicariam, et faceret ex ea filios fornicationum. Ergo Deus est causa peccati.

AG18

Praeterea, eiusdem est agere et posse; quia, ut dicit Philosophus, cuius est potentia, eius est actio. Sed Deus est causa eius quod est posse peccare. Ergo est causa eius quod est peccare.

SC1

Sed contra. Est quod dicit Augustinus in libro LXXXIII quaestionum, quod Deo auctore non fit homo deterior. Sed peccato fit homo deterior. Ergo Deus non est auctor peccati.

SC2

Praeterea, fulgentius, dicit, quod Deus non est auctor illius rei cuius est ultor. Sed Deus est ultor peccati. Ergo non est auctor peccati.

SC3

Praeterea, Deus non est causa nisi eius quod diligit, quia hoc dicitur Sap. XI, 25: diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti. Odit autem peccatum, secundum illud Sap. XIV, 9: pariter odio sunt Deo impius et impietas eius. Ergo Deus non est auctor peccati.

CO

Respondeo. Dicendum quod causa peccati est aliquis dupliciter: uno modo quia ipse peccat; alio modo quia facit alterum peccare; quorum neutrum Deo convenire potest.

Quod enim Deus peccare non possit, manifestum est et ex communi ratione peccati, et ex propria ratione moralis peccati, quod dicitur culpa. Peccatum enim communiter dictum, secundum quod in rebus naturalibus et artificialibus invenitur, ex eo provenit quod aliquis in agendo non attingit ad finem propter quem agit; quod contingit ex defectu activi principii; sicut si grammaticus non recte scribat, contingit ex defectu artis, si tamen recte scribere intendit; et quod natura peccet in formatione animalis, sicut contingit in partibus monstruosis, contingit ex defectu activae virtutis in semine. Peccatum vero, secundum quod proprie in moralibus dicitur, habet rationem culpae, et provenit ex eo quod voluntas deficit debito fine, per hoc quod in finem indebitum tendit. In Deo autem neque activum principium potest esse deficiens, eo quod eius potentia est infinita; nec eius voluntas potest deficere a debito fine, quia ipsa eius voluntas, quae est etiam eius natura, est bonitas summa, quae est ultimus finis et prima regula omnium voluntatum; unde naturaliter eius voluntas inhaeret summo bono, nec potest ab eo deficere; sicut nec alicuius rei appetitus naturalis deficere potest, quin appetat suum bonum naturale.

Sic ergo Deus causa peccati esse non potest eo quod ipse peccet.

Similiter etiam non potest esse causa peccati eo quod alios faciat peccare. Peccatum enim, prout nunc de peccato loquimur, consistit in aversione voluntatis creatae ab ultimo fine. Impossibile est autem quod Deus faciat voluntatem alicuius ab ultimo fine averti, cum ipsemet sit ultimus finis. Quod enim communiter invenitur in omnibus agentibus creatis, oportet quod hoc habeat ex imitatione primi agentis, quod dat omnibus suam similitudinem, secundum quod capere possunt, prout dionysius dicit in IX cap.

De divin. Nom.. Unumquodque autem agens creatum invenitur per suam actionem, alia quodammodo ad se ipsum attrahere, assimilando ea; vel per similitudinem formae, sicut cum calidum calefacit; vel convertendo alia ad finem suum, sicut homo per praeceptum alios movet ad finem quem intendit.

Est ergo hoc Deo conveniens quod omnia ad se ipsum convertat, et per consequens quod nihil avertat a se ipso. Ipse autem est summum bonum. Unde non potest esse causa aversionis voluntatis a summo bono, in quo ratio culpae consistit prout nunc loquimur de culpa.

Impossibile est ergo quod Deus sit causa peccati.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur tradere aliquos in reprobum sensum, vel inclinare voluntates in malum, non quidem agendo vel movendo, sed potius deserendo vel non impediendo: sicut si aliquis non daret manum cadenti, diceretur esse causa casus illius. Hoc autem Deus ex iusto iudicio facit, quod aliquibus auxilium non praestat ne cadant.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod poena opponitur cuidam particulari bono. Non est autem contra rationem summi boni auferre aliquod particulare bonum, cum particulare bonum auferatur per appositionem alterius boni, quod interdum est melius; sicut forma aquae aufertur per appositionem formae ignis, et similiter bonum naturae particularis aufertur per poenam, per appositionem melioris boni; per hoc scilicet quod Deus ordinem iustitiae in rebus statuit. Sed malum culpae est per aversionem a summo bono, a quo summum bonum avertere non potest; unde Deus potest esse causa poenae, sed non causa culpae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod effectus causati in quantum est causatum, reducitur in causam. Si autem aliquid procedit a causato non secundum quod est causatum, hoc non oportet in causam reduci. Sicut motus tibiae causatur a virtute motiva animalis, quae tibiam movet, sed obliquitas ambulationis non provenit a tibia secundum quod est mota a virtute motiva, sed secundum quod deficit a suscipiendo influxu motivae virtutis per suum defectum; et ideo claudicatio non causatur a virtute motiva. Sic ergo peccatum causatur a libero arbitrio secundum quod deficit a Deo; unde non oportet quod Deus sit causa peccati, licet sit causa liberi arbitrii.

RA5

Ad quintum dicendum, quod peccata non proveniunt ex inclinatione irascibilis aut concupiscibilis secundum quod sunt a Deo institutae, sed secundum quod deficiunt ab ordine institutionis ipsius: sic enim sunt institutae in homine, quod rationi subiaceant; unde quando praeter ordinem rationis ad peccatum inclinant, hoc non est a Deo.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ratio illa non procedit, quia Deus non inclinat voluntatem ad malum agendo vel movendo, sed gratiam non apponendo ut dictum est.

RA7

Ad septimum dicendum, quod causae malorum sunt particularia bona, quae deficere possunt; huiusmodi autem particularia bona sunt apud Deum, sicut effectus apud causam, in quantum sunt bona; et pro tanto dicuntur causae malorum apud Deum esse, non quia ipse sit causa malorum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod Deus, quantum est in se, omnibus se communicat pro captu eorum: unde quod res aliqua a participatione bonitatis ipsius deficiat, est ex hoc quod in ipsa invenitur aliquod impedimentum participationis divinae. Sic ergo quod gratia alicui non apponatur, non est causa ex Deo, sed ex hoc quod ipse, cui gratia apponitur, impedimentum gratiae praestat, in quantum avertitur a non avertente se lumine, ut dionysius dicit.

RA9

Ad nonum dicendum, quod aliter loquendum est de homine secundum statum naturae conditae, et aliter secundum statum naturae corruptae, quia, secundum statum naturae conditae, homo nihil habebat impellens ad malum, licet bonum naturae non sufficeret ad gloriae consecutionem; et ideo indigebat auxilio gratiae ad merendum; non autem indigebat ad peccata vitandum; quia per hoc quod naturaliter acceperat, poterat stare; sed in statu naturae corruptae habet impellens ad malum, et ideo indiget auxilio gratiae ne cadat; et secundum hunc statum Augustinus divinae gratiae deputat quaecumque mala non fecit; sed hic status ex praecedenti culpa provenit.

RA10

Ad decimum dicendum, quod aliquid potest esse laudabile in inferiori quod ad laudem superioris non pertinet, sicut esse furibundum est laudabile in cane, non autem in homine, ut dionysius dicit; et similiter non transgredi cum possit, pertinet ad laudem hominis, sed deficit a laude divina.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod verbum illud Philosophi intelligitur non de eo qui est Deus per naturam, sed de his qui dicuntur dii vel secundum opinionem, ut dii gentium, vel per participationem, ut homines supra humanum modum virtuosus, quibus attribuit heroicam seu divinam virtutem, in VII ethicor..

Vel potest dici, secundum quosdam, quod Deus dicitur posse prava facere, quia potest, si vult.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod istius conditionalis, socrates potest currere, si vult, antecedens est possibile, et ideo sequitur possibilitas consequentis; sed in hac condicionali, Deus potest peccare, si vult, antecedens est impossibile, non enim potest Deus velle malum, et ideo non est simile.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod duplex est occasio, scilicet data et accepta.

Praeceptum autem est occasio peccati, non quidem data a praecipiente, sed accepta ab eo cui praeceptum datur; unde et apostolus significanter dicit: occasione accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam. Dicitur enim occasio dari peccandi quando fit aliquid minus rectum, ex quo per exemplum alii provocantur ad peccandum. Si autem aliquis faciat rectum opus, et alius inde provocetur ad peccandum, non erit occasio data, sed accepta, sicut cum Pharisei scandalizabantur de doctrina Christi. Mandatum autem erat sanctum et iustum, ut dicitur ad rom.

Cap. VII. Unde Deus praecipiendo non dedit occasionem peccandi, sed homo accepit.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod si bonum, in quantum bonum, esset causa mali, sequeretur quod maximum bonum sit causa maximi mali; sed bonum est causa mali in quantum est deficiens. Unde quanto est magis bonum, tanto minus est causa mali.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod auferre spiritui dominium super carnem, est contra naturalem iustitiae ordinem; et ideo hoc Deo convenire non potest qui est ipsa iustitia.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod motus aversionis dicitur proprius et naturalis voluntatis secundum statum naturae corruptae, non autem secundum statum naturae conditae.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod id quod dicitur, egredere et fac, non est intelligendum per modum praecepti, sed per modum permissionis sicut et quod dicitur ad Iudam: quod facis, fac citius; eo modo loquendi quo permissio Dei dicitur eius voluntas. Quod vero dicitur ad Oseam: accipe tibi mulierem fornicariam, etc., intelligitur secundum modum praecepti; sed praeceptum divinum facit ut non sit peccatum quod aliter esset peccatum. Potest enim Deus, ut bernardus dicit, dispensare in praeceptis secundae tabulae, per quae homo immediate ordinatur ad proximum: bonum enim proximi est quoddam bonum particulare. Non autem potest dispensare in praeceptis primae tabulae, per quae homo ordinatur in Deum, qui a se ipso alios non potest avertere, non enim potest negare se ipsum, ut dicitur II ad Tim. II, 13, quamvis quidam dicant, quod ea quae dicuntur de Osea, sunt intelligenda contigisse in visione prophetiae.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod ex verbo illo Philosophi intelligitur quod idem est quod potest agere et quod agit; non autem quod quidquid sit causa potentiae, sit etiam causa actus.

¶a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum actio peccati sit a Deo.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Homo enim non dicitur esse causa peccati nisi quia est causa actionis peccati; nihil enim ad malum intendens operatur, ut dionysius dicit IV cap. De divin. Nomin.. Sed Deus non est auctor peccati, ut supra dictum est. Ergo non est causa actionis peccati.

AG2

Praeterea, quidquid est causa alicuius, est causa eius quod convenit ei secundum rationem suae speciei: sicut si aliquis est causa socratis, sequitur quod sit causa hominis.

Sed quidam actus sunt qui ex sua specie habent quod sint peccata. Si ergo actio peccati sit a Deo, sequitur quod peccatum sit a Deo.

AG3

Praeterea, omne quod est a Deo, est res aliqua. Actus autem peccati non est res aliqua, ut Augustinus dicit in Lib. De perfectione iustitiae. Ergo actus peccati non est a Deo.

AG4

Praeterea, actus peccati est actus liberi arbitrii, quod ideo dicitur liberum, quia se ipsum movet ad agendum. Sed omne id cuius actio causatur ab alio, movetur ab illo; et sic non movetur a se ipso, nec est liberum.

Actus ergo peccati non est a Deo.

SC

Sed contra, est quod Augustinus dicit in III de trinitate, quod voluntas Dei est causa omnium specierum et motionum.

Sed actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Ergo est a Deo.

CO

Respondeo. Dicendum quod apud antiquos circa hoc erat duplex opinio. Quidam enim dixerunt, antiquitus, actionem peccati non esse a Deo, attendentes ad ipsam peccati deformitatem, quae a Deo non est. Quidam vero dixerunt actionem peccati esse a Deo, attendentes ad ipsam essentiam actus quam oportet ponere a Deo esse, duplici ratione: primo quidem ratione communi, quia cum ipse Deus sit ens per suam essentiam, quia sua essentia est suum esse, oportet quod quocumque modo est, derivetur ab ipso, nihil enim aliud est quod sit suum esse; sed omnia dicuntur entia per quamdam participationem.

Omne autem quod per participationem dicitur tale, derivatur ab eo quod est per essentiam; sicut omnia ignita derivantur ab eo quod est per essentiam ignis. Manifestum est autem, quod actio peccati est quoddam ens, et in praedicamento entis positum; unde necesse est dicere, quod sit a Deo. Secundo autem idem patet ratione speciali. Necesse est enim omnes motus secundarum causarum causari a primo movente, sicut omnes motus inferiorum

corporum causantur a motu caeli. Deus autem est primum movens respectu omnium motuum et spiritualium et corporalium, sicut corpus caeleste est principium omnium motuum inferiorum corporum.

Unde cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii, necesse est dicere quod actus peccati, in quantum est actus, sit a Deo.

Sed tamen attendendum est, quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum. Alio enim modo causatur a motu caeli motus corporum inanimatorum, quae non movent se ipsa, et alio modo motus animalium quae movent se ipsa.

Rursumque alio modo consequitur ex motu caeli pullulatio plantae in qua virtus generativa non deficit, sed producit perfectum germen; alio modo pullulatio plantae, cuius virtus generativa est debilis, et producit germen inutile. Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis; sed si non sit in debita dispositione et aptitudine ad recipiendum motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta; et tunc id quod est ibi actionis, reducitur ad primum movens sicut in causam; quod autem est ibi de defectu, non reducitur in primum movens sicut in causam quia talis defectus consequitur in actione ex hoc quod agens deficit ab ordine primi moventis, ut dictum est, sicut quidquid est de motu in claudicatione, est ex virtute motiva animalis; sed quidquid est ibi de defectu, non est a virtute motiva, sed a tibia, secundum quod deficit ab opportunitate mobilitatis a virtute motiva.

Sic ergo dicendum, quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso quod etiam ipsa seipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium: quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam; si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati; et sic id quod est ibi de actione, reducetur in Deum sicut in causam; quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium.

Et propter hoc dicitur, quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod homo qui peccat, licet per se non velit deformitatem peccati, tamen deformitas peccati, aliquo modo cadit sub voluntate peccantis, dum, scilicet, magis eligit deformitatem peccati incurrere quam ab actu cessare. Sed deformitas peccati nullo modo cadit sub voluntate divina, sed consequitur ex hoc quod liberum arbitrium recedit ab ordine voluntatis divinae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod deformitas peccati non consequitur speciem actus secundum quod est in genere naturae; sic autem a Deo causatur; sed consequitur speciem actus secundum quod est moralis, prout causatur ex libero arbitrio, sicut in alia quaestione, dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ens et res simpliciter dicitur de substantia, de accidentibus autem secundum quid; et secundum hoc Augustinus dicit actus non esse res.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur aliquid movere se ipsum, ponitur idem esse movens et motum; cum autem dicitur quod aliquid movetur ab altero, ponitur aliud esse movens et aliud motum. Manifestum est autem quod cum aliquid movet alterum, non ex hoc ipso quod est movens, ponitur quod est primum movens; unde non excluditur quin ab altero moveatur, et ab altero habeat similiter hoc ipsum quod movet: similiter cum aliquid movet se ipsum, non excluditur quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum quod se ipsum movet; et sic non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum diabolus sit causa peccati.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicitur enim Sap. II, 24: invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum. Sed mors consequitur ex peccato. Ergo diabolus est causa peccati.

AG2

Praeterea, peccatum in affectu consistit.

Sed Augustinus dicit IV de trinitate, quod diabolus suae societati malignos affectus inspirat: et beda dicit super actus apostolorum, quod animam in affectum malitiae trahit. Ergo diabolus est causa peccati.

AG3

Praeterea, inferius natum est a superiori moveri. Sed sicut intellectus hominis ordine naturae est infra intellectum angelicum, ita voluntas humana est infra voluntatem angelicam; semper enim virtus appetitiva proportionatur apprehensivae. Ergo Angelus malus per suam malam voluntatem potest movere voluntatem hominis ad malum, et sic potest esse causa peccati.

AG4

Praeterea, Isidorus dicit, in Lib. De summo bono, quod diabolus corda hominum occultis cupiditatibus urit. Sed radix omnium malorum est cupiditas, ut dicitur I ad Tim. VI, 10. Ergo videtur quod diabolus possit esse causa peccati.

AG5

Praeterea, omne quod se habet ad utrumlibet, indiget aliquo determinante ad hoc quod exeat in actum. Sed liberum arbitrium hominis ad utrumlibet se habet, scilicet ad bonum et malum. Ergo ad hoc quod exeat in actum peccati, indiget quod ab aliquo determinetur ad malum. Maxime autem hoc videtur fieri a diabolo, cuius voluntas est determinata ad malum. Ergo videtur quod diabolus sit causa peccati.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit in Enchir., quod causa peccati est voluntas mutabilis, primo quidem Angeli, Deinde vero hominis. Sed primum in quolibet genere est causa eorum quae sunt post. Ergo videtur quod mala voluntas diaboli sit causa malae voluntatis hominis.

AG7

Praeterea, in cogitatione peccatum consistit; unde dicitur Is., I, 16: auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis.

Sed diabolus potest causare in nobis cogitationes, ut videtur: quia vis cogitativa est potentia corporali organo alligata; diabolus autem potest corpora immutare. Ergo videtur quod diabolus possit esse directe causa peccati.

AG8

Praeterea, Augustinus dicit, quod nonnullum vitium est, cum caro concupiscit adversum spiritum.

Sed hanc concupiscentiam, ut videtur, potest diabolus causare; quia vis concupiscibilis est actus organi corporalis. Ergo videtur quod directe possit esse causa peccati.

AG9

Praeterea, Augustinus dicit, super genes.

Ad litteram, quod quando sic species rerum praesentantur homini ut non discernantur a rebus, sequitur inordinatio in carne; hoc autem dicit fieri posse spirituali virtute Angeli boni vel mali.

Inordinatio autem quae est in carne non est sine peccato. Ergo videtur quod diabolus possit esse directe causa peccati.

AG10

Praeterea, Commentator in XI metaph.

Inducit verba themistii dicentis, quod natura inferior agit quasi memorata a superioribus causis. Sed causae superiores sunt proprie et directe causa eius quod agitur ab inferioribus causis. Quod ergo potest commemorare aliquid inferiori agenti, videtur quod sit causa actus eius. Sed diabolus potest commemorare aliquid homini unde movetur ad peccandum. Ergo videtur quod diabolus possit esse directe causa peccati.

AG11

Praeterea, Philosophus II ethic.

Eudemiorum, inquit quid sit principium operationis in anima, et ostendit quod oportet esse aliquid extrinsecum. Omne enim quod incipit de novo, habet aliquam causam; incipit enim homo operari, quia vult; incipit autem velle, quia praeconsiliatur. Si autem praeconsiliatur propter aliquod consilium praecedens, aut est procedere in infinitum, aut oportet ponere aliquod principium extrinsecum, quod primo movet hominem ad consiliandum; nisi forte aliquis dicat, quod hoc est a fortuna; ex quo sequeretur omnes actus humanos esse fortuitos. Hoc autem principium in bonis quidem dicit esse Deum, qui non est causa peccati, ut supra ostensum est. Cum ergo homo incipiat agere, velle et consiliari ad peccandum, videtur quod oporteat huius esse aliquam extrinsecam causam, quae non potest esse alia nisi diabolus. Ipse ergo est causa peccati.

AG12

Praeterea, cuiuscumque potestati subiacet motivum, eius potestati subiacet et motus qui a motivo causatur. Motivum autem voluntatis est aliquid apprehensum per sensum vel intellectum; quorum utrumque subiacet potestati diaboli; dicit enim Augustinus in Lib. Lxxxiii quaestionum: serpit hoc malum, scilicet quod est a diabolo, per omnes aditus sensuales, dat se figuris, accomodat coloribus, adhaeret sonis, latet in ira, in fallacia sermonis, odoribus se subiicit, infundit saporibus, et quibusdam nebulis implet omnes meatus intelligentiae. Ergo in potestate diaboli est quod moveat voluntatem, et ita directe est causa peccati.

AG13

Praeterea, diabolus emit hominem propter peccatum, secundum illud Is., L, 1: ecce in iniquitatibus vestris venumdati estis.

Sed emptor dat pretium venditori. Ergo peccatum in homine causatur a diabolo.

AG14

Praeterea, Hieronymus dicit, quod sicut Deus est perfectio boni, ita diabolus est perfectio mali, licet in homine sint quaedam incentiva vitiorum. Sed Deus est per se causa bonorum nostrorum. Ergo videtur quod diabolus etiam sit directe causa peccatorum nostrorum.

AG15

Praeterea, sicut Angelus bonus se habet ad bonum, ita malus Angelus ad malum. Sed Angelus bonus reducit homines ad bonum, quia, sicut dionysius dicit, lex divinitatis est ultima per media reducere. Ergo videtur quod malus Angelus possit reducere hominem ad malum; et ita videtur quod diabolus sit causa peccati.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit in Lib. Lxxxiii quaestionum, quod ad hominis voluntatem causa depravationis eius redit, sive aliquo sive nullo suadente depravatus sit. Sed homo depravatur per peccatum. Ergo causa peccati hominis non est diabolus, sed voluntas humana.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. I de libero arbitrio, quod non est aliquid causa peccati humani; sed quilibet est causa suae malitiae.

SC3

Praeterea, peccatum hominis ex libero arbitrio procedit. Sed diabolus non potest liberum arbitrium hominis movere; hoc enim libero arbitrio repugnaret. Non est ergo diabolus causa peccati.

CO

Respondeo. Dicendum quod causa aliquid movens multipliciter dicitur. Quandoque enim dicitur causa id quod est disponens, vel quod est consilians, vel quod est praecipiens; quandoque vero dicitur causa id quod est perficiens; et haec proprie et vere causa dicitur, quia causa est ad quam sequitur effectus. Ad actionem autem perficientis statim effectus sequitur, non autem ad actionem disponentis vel consulentis vel imperantis. Suasio enim non cogit invitum, ut Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum.

Sic ergo dicendum est, quod diabolus humani peccati causa esse potest per modum disponentis vel persuadentis interius aut exterius; aut etiam per modum praecipientis, ut apparet in his qui se manifeste diabolo subdiderunt.

Sed per modum perficientis causa peccati esse non potest. Sicut enim in formis producendis causa perficiens est ex cuius actione directe consequitur forma, ita in actibus eliciendis causa perficiens est ex cuius actione agens directe inclinatur ad agendum. Peccatum autem non est forma, sed actus. Illud ergo per se potest esse causa peccati quod potest directe movere voluntatem ad actum peccati. Est autem considerandum, quod voluntas ad aliquid inclinari dicitur dupliciter: uno modo ab exteriori; alio modo ab interiori.

Ab exteriori quidem, sicut ab obiecto apprehenso; nam bonum apprehensum movere dicitur voluntatem; et per hunc modum dicitur movere consilians vel suadens, in quantum scilicet facit apparere aliquid esse bonum.

Ab interiori autem movetur voluntas, sicut ab eo quod producit ipsum voluntatis actum. Obiectum autem propositum voluntati, non ex necessitate movet voluntatem, licet intellectus ex necessitate assentiat interdum propositae veritati. Cuius diversitatis ratio est, quia tam intellectus quam voluntas ex necessitate tendit in illud ad quod naturaliter ordinatur; naturale enim est determinari ad unum.

Unde intellectus ex necessitate assentit principiis primis naturaliter notis, nec potest eorum contrariis assentire; et similiter voluntas naturaliter vult et ex necessitate beatitudinem, nec aliquis potest velle miseriam. Unde in intellectu contingit quod ea quae necessariam cohaerentiam habent cum primis principiis naturaliter cognitis, ex necessitate moveant intellectum, sicut conclusiones demonstratae, quando apparent; quae si negentur, oportet negari prima principia, ex quibus ex necessitate consequuntur. Si vero sint aliqua conclusiones quae non necessariam cohaerentiam habeant cum primis principiis naturaliter notis, sicut contingentia et opinabilia, non cogitur his intellectus assentire. Similiter etiam neque necessariis quae necessario connectuntur primis principiis, ex necessitate assentit, antequam huiusmodi necessariam connexionem cognoscat.

Sic ergo videtur et circa voluntatem, quod voluntas ad nihilum ex necessitate movetur quod non appareat habere necessariam connexionem cum beatitudine, quae est naturaliter volita. Manifestum est autem quod huiusmodi particularia bona non habent necessariam connexionem cum beatitudine, quia sine quolibet eorum potest homo esse beatus.

Unde quantumcumque homini proponatur aliquid eorum ut bonum, voluntas non ex necessitate in illud tendit. Bonum autem perfectum, quod est Deus, necessariam quidem connexionem habet cum beatitudine hominis, quia sine eo non potest homo esse beatus; verumtamen necessitas huius connexionis non manifeste apparet homini in hac vita, quia Deum per essentiam non videt; et ideo etiam voluntas hominis in hac vita non ex necessitate Deo adhaeret; sed voluntas eorum qui Deum per essentiam videntes, manifeste cognoscunt ipsum esse essentiam bonitatis et beatitudinem hominis, non potest Deo non inhaerere, sicut nec voluntas nostra potest nunc beatitudinem non velle.

Patet ergo quod obiectum non ex necessitate movet voluntatem; et ideo nulla persuasio ex necessitate movet hominem ad agendum.

Relinquitur ergo quod causa perficiens et propria voluntarii actus sit solum id quod operatur interius. Hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas sicut causa secunda, et Deus sicut causa prima. Cuius ratio est, quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam voluntatis in volitum, sicut et appetitus naturalis nihil est aliud quam inclinatio naturae ad aliquid. Inclinatio autem naturae est et a forma naturali et ab eo quod dedit formam; unde dicitur quod motus ignis sursum est ab eius levitate, et a generante quod talem formam creavit. Sic ergo motus voluntatis directe procedit a voluntate et a Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur, et voluntatem inclinare potest in quodcumque voluerit.

Deus autem non est causa peccati, ut supra, ostensum est. Relinquitur ergo quod nihil aliud sit directe causa peccati humani nisi voluntas.

Sic ergo manifestum est quod diabolus non est proprie causa peccati, sed per modum persuadentis tantum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod mors intravit in orbem terrarum per invidiam diaboli, in quantum persuasit primo homini peccatum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod diabolus dicitur inspirare homini affectum malignum, vel etiam trahere animam in affectum malitiae, per modum persuadentis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod inferius natum est moveri a superiori, sicut passivum ab activo per exteriorem immutationem, ut aer ab igne. Exterior autem immutatio non infert necessitatem voluntati, ut ostensum est.

Unde diabolus quamvis ordine naturae sit supra animam humanam, non tamen ex necessitate potest voluntatem eius movere; et sic non est proprie causa peccati. Nam proprie causa dicitur ad quam ex necessitate sequitur aliquid.

RA4

Ad quartum dicendum, quod diabolus dicitur urere corda hominum cupiditatibus persuadendo.

RA5

Ad quintum dicendum, quod voluntas, cum sit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum, scilicet per consilium rationis, nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod peccatum Angeli et hominis non habent ordinem naturae ad invicem, sed solum ordinem temporis; accidit enim quod diabolus peccavit antequam homo, et potuisset e converso accidere. Unde non oportet quod peccatum diaboli sit causa peccati hominis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in cogitationibus non est peccatum nisi secundum quod per eas aliquis inclinatur ad malum vel retrahitur a bono; quod remanet in libero arbitrio voluntatis, quaecumque cogitationes insurgant.

Unde non oportet si aliquid est causa cogitationis, quod sit causa peccati.

RA8

Ad octavum dicendum, quod concupiscentia carnis contra spiritum est actus sensualitatis, in qua potest esse peccatum, secundum quod motus eius potest impediri vel refrenari ratione. Unde si motus sensualitatis insurgat ex aliqua transmutatione corporali, ratione actualiter resistente, quod est in arbitrio voluntatis, nullum est ibi peccatum.

Unde patet quod in arbitrio voluntatis positum est omne peccatum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod hoc quod rerum species vel similitudines non discernantur, a rebus ipsis, contingit ex hoc quod vis altior, quae iudicare et discernere potest, ligatur; sicut propter motum digitorum unum apparet duo secundum tactum, nisi alia potentia contradicat, puta visus. Sic ergo cum offeruntur imaginariae similitudines, inhaeretur eis quasi rebus ipsis, nisi sit aliqua alia vis quae contradicat, puta sensus aut ratio.

Si autem sit ligata ratio, et sensus sopitus, inhaeretur similitudinibus sicut ipsis rebus, ut in visis dormientium accidit, et ita in phreneticis.

Sic ergo Daemones facere possunt ut homines non discernant species a rebus, in quantum, Deo permittente, perturbant interiores vires sensitivas, quibus perturbatis ligatur usus rationis humanae, quae indiget praedictis viribus ad suum actum, sicut patet in arreptitiis.

Ligato autem usu rationis, nihil imputatur homini ad peccatum, sicut nec bestiae.

Unde secundum hoc diabolus non erit causa peccati, etiam si sit causa actus qui alias esset peccatum.

RA10

Ad decimum dicendum, quod natura inferior a causis superioribus ex necessitate movetur; et ideo causae superiores a quibus natura inferior dicitur rememorata, proprie et directe sunt causa naturalium effectuum; sed commemoratio diaboli non ex necessitate movet voluntatem; et ideo non est simile.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod Deus est universale principium cuiuslibet consilii et voluntatis et actus humani, sicut supra, dictum est; sed quod error et peccatum et deformitas accidat in consilio, voluntate et actione humana, hoc provenit ex defectu hominis. Nec oportet huius aliam extrinsecam causam assignare.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod apprehensum non movet voluntatem ex necessitate, sicut ostensum est; et ideo quantumcumque apprehensum per sensum vel intellectum subiaceat diaboli potestati, non tamen sufficienter potest voluntatem movere ad peccandum.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod diabolus dat homini peccatum per modum persuadentis.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod similitudo illa non attenditur quantum ad omnia: Deus enim est auctor bonorum nostrorum operum et sicut exterius persuadens, et sicut interius movens; diabolus autem non est causa peccati nisi sicut exterius persuadens, ut ostensum est.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus bonus reducit hominem in Deum, non quidem directe movendo voluntatem, sed per modum persuadentis; et sic etiam diabolus inclinatur ad peccatum.

¶a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum diabolus possit inducere hominem ad peccandum, interius persuadendo.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Omne enim agens a proposito cognoscit suum effectum. Sed diabolus internas cogitationes non potest videre, ut dicitur in lib.

De eccles. Dogmatibus. Ergo non potest interius persuadere, cogitationes interiores causando.

AG2

Praeterea, formae nobiliori modo sunt in viribus inferioribus quam in materia corporali.

Sed diabolus non potest imprimere formas in materia corporali, nisi forte per aliqua semina naturalia adhibita; quia materia corporalis non obedit ad nutum transgressoribus Angelis, ut Augustinus dicit in III de Trin.. Ergo non potest imprimere formas in viribus interioribus.

AG3

Praeterea, Philosophus probat, in VII metaph., quod formae quae sunt in materia non causantur a formis quae sunt extra materiam, sed a formis quae sunt in materia; sicut forma carnis et ossis causatur a formis quae sunt in his carnibus et in his ossibus. Formae autem virium sensitivarum sunt receptae in organo corporali. Ergo non possunt causari a diabolo, qui est substantia immaterialis.

AG4

Praeterea, operari praeter ordinem naturae est eius solius, scilicet Dei, qui ordinem naturae instituit. Sed ordo quidam naturalis est actuum interiorum virium animae, nam phantasia est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in III de anima, et sic ulterius procedendo una potentia movetur ab alia. Ergo diabolus non potest interiores motus vel actus virium animae causare, nisi hoc procedat a sensu.

AG5

Praeterea, operationes vitae producuntur ab interiori principio. Sed omnes actus interiorum virium sunt quaedam operationes vitae.

Ergo non possunt causari a diabolo, sed solum ab interiori principio.

AG6

Praeterea, eiusdem effectus non est nisi eadem causa secundum speciem. Sed actus interiorum virium causantur a sensu. Non ergo eadem actione secundum speciem possunt causari a diabolo.

AG7

Praeterea, vis sensitiva est dignior quam vis nutritiva. Sed diabolus non potest causare actum virtutis nutritivae, ut formet carnem aut Os. Ergo diabolus non potest causare actum alicuius interiorum virium animae.

SC

Sed contra, est quod diabolus non solum visibiliter, sed etiam invisibiliter hominem tentare dicitur; quod non esset, nisi aliquid interius homini persuaderet. Ergo diabolus interius incitat ad peccandum.

CO

Respondeo. Dicendum quod, sicut supra, dictum est, diabolus non potest esse causa peccati humani sicut directe movens hominis voluntatem, sed solum per modum persuadentis.

Persuadet autem aliquid homini dupliciter: visibiliter et invisibiliter. Visibiliter quidem, sicut cum in aliqua specie homini sensibiliter apparet, et ei sensibiliter loquitur, et persuadet peccatum, sicut tentavit primum hominem in Paradiso in specie serpentis, et Christum in deserto in aliqua specie ei visibiliter apparens. Non autem est putandum quod solum sic persuadeat homini; quia sequeretur quod nulla alia peccata fierent ex instinctu diaboli, nisi quae diabolus visibiliter apparens persuadet. Et ideo dicendum est, quod etiam invisibiliter instigat hominem ad peccandum.

Quod quidem fit et per modum persuasionis et per modum dispositionis.

Per modum quidem persuasionis, sicut cum proponitur aliquid virtuti cognoscitivae ut bonum. Hoc autem potest fieri tripliciter, quia proponitur vel quantum ad intellectum, vel quantum ad sensum interiorem, vel etiam quantum ad sensum exteriorem.

Quantum ad intellectum quidem, quia intellectus humanus potest adiuvari ab intellectu angelico ad aliquid cognoscendum per modum illuminationis cuiusdam, ut dionysius dicit. Quamvis enim Angelus non possit

directe causare actum voluntatis, eo quod actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam ab interiori procedens; potest tamen imprimere in intellectum, cuius actus consistit in recipiendo ab exteriori; unde dicitur, quod intelligere est pati quoddam. Quamvis autem diabolus secundum ordinem suae naturae posset homini aliquid persuadere intellectum eius illuminando, sicut facit bonus Angelus; non tamen hoc facit, quia intellectus quanto magis illuminatur, tanto magis potest sibi cavere a deceptione, quam diabolus intendit. Unde relinquitur quod persuasio interior diaboli et quaecumque eius revelatio non fit per illuminationem intellectus, sed solum per impressionem quamdam in vires sensitivas interiores aut exteriores.

Ad videndum autem qualiter in vires interiores imprimere possit, considerandum est, quod natura corporalis naturaliter nata est moveri localiter spirituali; non autem nata est formari ab ea immediate, sed ab aliquo corporali agente, ut probatur in VII metaph.; et ideo materia corporalis naturaliter obedit Angelo bono vel malo ad motum localem; et per hunc modum Daemones semina colligere possunt, quae adhibent aliquibus effectibus mirabiliter faciendis, ut Augustinus dicit in IV de Trin..

Sed quantum ad formationem, materia corporalis creaturae spirituali non obedit ad nutum.

Unde Daemones non possunt materiam corporalem formare nisi virtute corporalium seminum, ut Augustinus dicit.

Quaecumque ergo ex motu locali materiae corporali accidere possunt nihil prohibet per Daemones fieri, nisi divinitus impediuntur.

Apparitio autem sive repraesentatio specierum sensibilium in organis interioribus conservatarum, potest fieri per aliquem motum localem materiae corporalis, sicut Philosophus in Lib. De somno et vigilia, assignans causam apparitionis somniorum, dicit, quod cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus sive impressiones derelictae ex sensibilium motionibus, quae in spiritibus sensibilibus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quod apparent, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur. Quod ergo accidit in dormientibus de apparitionibus somniorum ex naturali motu locali spirituum et humorum, potest accidere ex consimili motu locali per Daemones procurato, aliquando quidem in dormientibus, aliquando autem in vigilantibus, in quibus Daemones movere possunt interiores spiritus et humores, aliquando quidem usque ad hoc quod totaliter usus rationis ligetur, ut apparet in arreptitiis (manifestum est enim ex magna perturbatione spirituum et humorum impediri rationis actum, ut patet in phreneticis et dormientibus et ebriis); aliquando autem absque ligamine rationis, sicut et homines vigilantes et usum rationis habentes, per voluntariam commotionem spirituum et humorum, species interius conservatas quasi de quibusdam thesauris educunt ad principium sensitivum, ut res aliquas immaginentur.

Cum ergo Daemones hoc in vigilantibus et usum rationis habentibus operentur, tanto magis et facilius percipit aliquis speciem ad principium reductam et in eius moratur cogitatione, quanto magis a passione aliqua detinetur, quia Philosophus in eodem libro, dicit, quod aliquis in passione existens a modica similitudine movetur, sicut amans ex modica similitudine amati. Et ideo Daemones tentatores dicuntur, quia experiuntur per actus hominum, quibus passionibus magis subduntur, ut secundum hoc in eorum imaginatione efficacius imprimant quod intendunt.

Similiter etiam per commotionem sensibilium spirituum in sensus exteriores imprimere possunt, qui secundum retractionem vel multiplicationem sensibilium spirituum, vel subtilius vel hebetius aliquid percipiunt. Subtiliter autem aliquis videt vel audit, dum fuerint spiritus sensibiles abundantes et puri, hebetius, cum contrarium fuerit; et hoc modo Augustinus dicit, quod hoc malum per Daemones illatum serpit per omnes sensus.

Sic ergo patet quod diabolus interius persuadet peccatum imprimendo in vires sensitivas interiores vel exteriores.

Per modum autem disponentis potest esse causa peccati, in quantum per similem commotionem spirituum et humorum facit aliquos magis dispositos ad irascendum vel ad concupiscendum, vel ad aliquid huiusmodi.

Manifestum est enim quod corpore aequaliter disposito est homo magis pronus ad concupiscentiam et iram et huiusmodi passiones, quibus insurgentibus homo disponitur ad consensum.

Sic ergo patet quod diabolus interius instigat ad peccatum persuadendo et disponendo, non autem perficiendo peccatum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cogitationes internas diabolus non potest videre in se ipsis, sed in suis effectibus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non imprimunt in imaginationem, causando formam de novo; unde diabolus non posset facere quod caecus natus imaginaretur colores; sed imprimunt per motum localem, ut dictum est.

RA3

Et similiter dicendum ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum quod hoc diabolus non facit praeter naturae ordinem, sed movendo localiter principia intrinseca, ex quibus nata sunt huiusmodi provenire.

RA5

Et per hoc patet solutio ad quintum et sextum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod eodem modo diabolus per aliquam aggregationem spirituum et humorum facere posset quod aliquid citius vel tardius digereretur, sed hoc non est ita propinquum suo proposito.

|a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum omnia peccata a diabolo suggerantur.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Damascenus, quod omnis malitia et omnis immunditia a diabolo excogitatae sunt.

AG2

Praeterea, dionysius dicit in IV cap. De div. Nom., quod multitudo Daemonum causa est omnium malorum et sibi et etiam aliis.

AG3

Praeterea, de quolibet peccatore dici posset quod Dominus Iudaeis dixit, ioan.

Cap. VIII, 44: vos ex patre diabolo estis.

Hoc autem non esset, nisi peccatum omne a diabolo aequaliter causaretur. Omne ergo peccatum est ex instinctu diaboli.

AG4

Praeterea, Isidorus dicit in Lib. De summo bono: eodem blandimento decipiuntur nunc homines quo primi parentes in Paradiso decepti sunt. Sed illi decepti sunt ex suggestione diaboli. Ergo etiam nunc omne peccatum ex suggestione diaboli committitur.

SC

Sed contra, hoc est quod dicitur in lib.

De eccles. Dogmatibus: non omnes cogitationes nostrae malae a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.

CO

Respondeo. Dicendum quod causa alicuius potest aliquid dici dupliciter: uno modo directe, alio modo indirecte.

Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causat aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus; sicut si dicatur quod ille qui siccat ligna est occasio combustionis ipsorum; et hoc modo dicendum est, quod diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum; quia ipse instigavit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato consecuta est in toto humano genere quaedam pronitas ad omnia peccata; et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et dionysii.

Directe autem dicitur aliquis esse causa alicuius, quod operatur directe ad illud; et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati; non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quaedam ex libertate arbitrii et carnis corruptione; quia, ut Origenes dicit, etiam si diabolus non esset, homines haberent appetitum cibi et venerorum, et huiusmodi, circa quae inordinatio multa contingit, nisi per rationem talis appetitus refrenetur et maxime supposita corruptione naturae. Refrenare autem et ordinare huiusmodi appetitum, subiacet libero arbitrio.

Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu eius proveniunt, ad ea complenda eo blandimento decipiuntur homines nunc quo primi parentes, ut Isidorus dicit; et si qua etiam peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filii diaboli, in quantum ipsum prius peccantem imitantur. Non est tamen aliquod genus peccati quod interdum ex instinctu diaboli non proveniat.

RA

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

|a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur de causa peccati ex parte ipsius hominis peccantis, utrum ignorantia possit esse causa peccati.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Ignorantia enim causat involuntarium, ut Damascenus dicit. Sed involuntarium opponitur peccato; peccatum enim adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum, ut Augustinus dicit.

Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

AG2

Praeterea, causa et effectus coniunguntur.

Sed ignorantia et peccatum non coniunguntur; quia ignorantia est in intellectu, peccatum autem in voluntate, ut Augustinus dicit.

Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

AG3

Praeterea, augmentata causa, augmentatur effectus, sicut augmentato igne augmentatur calefactio. Augmentata autem ignorantia, non augetur peccatum; quinimmo tanta potest esse ignorantia, quod omnino peccatum excludatur. Ergo ignorantia non est causa

AG4

Praeterea, cum in peccato sint duo, scilicet aversio et conversio, causam peccati ex parte conversionis oportet accipere; quia ex parte aversionis peccatum habet rationem mali; malum autem non habet causam, ut dicit dionysius IV cap. De divin. Nomin.. Sed ignorantia non videtur respicere peccatum ex parte conversionis, sed magis ex parte aversionis.

Ergo ignorantia non est causa peccati.

AG5

Praeterea, si aliqua ignorantia est causa peccati, maxime hoc videtur de ignorantia vitiosa, quae dicitur ignorantia affectata.

Sed cum aliquis voluntarie ignorans in aliquod peccatum ex hoc incidit, illius peccati magis videtur esse causa voluntas ignorandi quam ignorantia ipsa. Non est ergo dicendum, quod ignorantia sit causa peccati.

AG6

Praeterea, ignorantia videtur esse causa innocentiae vel misericordiae; dicit enim apostolus, I ad Tim. I, 13: misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci. Sed misericordia opponitur peccato; quia quanto aliquis magis peccat, tanto minus est misericordia dignus. Ergo ignorantia non est causa peccati.

AG7

Praeterea, quatuor sunt genera causarum, et secundum nullum horum ignorantia potest esse causa peccati. Neque enim est causa finalis, cum non intendatur ex peccato; nec causa materialis, cum materia peccati sit id circa quod versatur peccati actus, ut intemperantiae concupiscentia; neque etiam causa formalis aut movens, quia ignorantia est privatio quaedam, privatio autem non habet rationem formae neque moventis.

Ergo ignorantia nullo modo potest esse causa peccati.

AG8

Praeterea, sicut beda dicit, ignorantia quoddam vulnus est ex peccato consequens.

Magis ergo videtur peccatum esse causa ignorantiae quam quod ignorantia sit causa peccati.

SC1

Sed contra. Est quod Isidorus dicit in Lib. II de summo bono: tribus modis peccatum geritur, hoc est, ignorantia, infirmitate et industria. Sunt ergo aliqua peccata quae ex ignorantia committuntur. Est ergo ignorantia alicuius peccati causa.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit in III de libero arbitrio, quod multa per ignorantiam facta recte improbantur. Quae autem improbantur, proprie sunt peccata.

Ergo aliqua peccata per ignorantiam committuntur; et sic ignorantia est quorundam peccatorum causa.

CO

Respondeo. Dicendum quod ignorantia potest esse causa peccati et reducitur ad genus causae efficientis vel moventis.

Sed sciendum, quod est duplex movens, ut in VIII physic. Dicitur, scilicet movens per se et movens per accidens, quod est removens prohibens; sicut in motu gravium et levium movens per se est generans, quod dat gravi vel levi formam, quam consequitur talis motus; per accidens autem movet qui removet id quod prohibebat motum; sicut qui removet columnam, dicitur movere lapidem superpositum columnae. Sciendum est autem, quod cum scientia practica sit directiva in humanis operibus, non solum per huiusmodi scientiam ducimur ad bonum, sed etiam revocamur a malis; et sic ipsa scientia est prohibitiva malorum. Ignorantia ergo, quae huiusmodi scientiam tollit, recte dicitur esse causa peccati sicut removens prohibens, ut manifeste patet in operibus artis.

Scientia enim grammaticae dirigit ad congrue loquendum, et prohibet incongruitatem locutionis, unde ignorantia grammaticae potest dici causa incongruae locutionis sicut removens prohibens, vel magis sicut ipsa remotio prohibentis; et similiter in actibus moralibus scientia practica dirigit, et ideo ignorantia huiusmodi scientiae secundum modum praedictum peccati moralis est causa.

Sed sciendum, quod duplex scientia dirigit in actibus moralibus, quae prohibere potest peccatum. Una scilicet universalis per quam iudicamus aliquem actum esse rectum vel deformem; et tali scientia interdum aliquis a peccato prohibetur, sicut aliquis considerans fornicationem esse peccatum, abstinet a fornicatione; et si per ignorantiam removeretur talis scientia, ignorantia esset fornicationis causa; et si esset talis ignorantia quae non omnino excusaret a peccato, sicut quandoque contingit, ut infra, dicitur, talis ignorantia esset causa peccati. Alia

vero scientia quae dirigit in moralibus actibus, et prohibere potest peccatum, est scientia particularis, scilicet circumstantiarum ipsius actus; universalis enim scientia non movet sine particulari, ut dicitur in III de anima. Contingit autem per scientiam alicuius circumstantiae, uno modo aliquem revocari a peccato simpliciter; alio modo per scientiam circumstantiae non prohibetur aliquis a peccato simpliciter, sed a tali genere peccati, sicut si aliquis sagittator cognosceret transeuntem esse hominem, nullo modo sagittaret; sed quia nescit hominem esse, sed aestimat esse cervum, emittendo sagittam interficit hominem; et sic ignorantia circumstantiae causat homicidium, quod est peccatum; nisi sit talis ignorantia, quae omnino excuset, ut infra, dicitur. Si autem aliquis sagittator velit quidem occidere hominem, sed non patrem, si sciret eum qui transit esse patrem, nullo modo sagittaret; sed quia ignorat eum esse patrem, sagittando interficit; unde ignorantia ista causat manifeste peccatum homicidii; quia in omnem eventum iste sagittator est reus homicidii, licet non sit reus patricidii in omni casu. Sic ergo patet quod contingit diversimode ignorantiam esse causam peccati.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dupliciter contingit ignorantiam non excludere sic totaliter voluntarium quod tollatur omnino ratio peccati. Uno quidem modo quando ipsa ignorantia est voluntaria: quia tunc per consequens id quod ex ignorantia sequitur, voluntarium iudicatur. Alio modo quando etsi ignoretur aliquid, aliud tamen scitur quod sufficit ad rationem peccati, sicut dictum est de eo qui sagittando interficit eum quem ignorat esse patrem, sed tamen scit esse hominem; et sic quamvis involuntarie committat patricidium, voluntarie tamen committit homicidium.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis intellectus et voluntas sint diversae potentiae, tamen coniunguntur in quantum intellectus quodammodo movet voluntatem, secundum quod bonum intellectum est obiectum voluntatis; et per consequens ignorantia peccato coniungi potest.

RA3

Ad tertium dicendum, quod dictum, augmentata causa, augetur effectus, habet locum in causis per se, non autem in causis per accidens, cuiusmodi est removens prohibens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ignorantia etiam ex parte conversionis est causa peccati, in quantum removet prohibens conversionem peccati.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut removens columnam dicitur causa casus lapidis, et ipsa columnae remotio; ita etiam causa peccati potest dici et ipsa voluntas carendi scientia, et ipsa scientiae remotio. Tamen non est dicendum, quod solum illa ignorantia sit causa peccati quae est peccatum; ignorantia enim circumstantiae non est peccatum, sed tamen potest esse causa peccati, ut dictum est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ignorantia secundum diversa potest esse causa oppositorum.

Nam in quantum tollit scientiam, quae prohibebat peccatum, dicitur esse causa peccati; in quantum autem tollit vel diminuit voluntarium, habet excusare a peccato, et esse misericordiae vel innocentiae causa.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ignorantia reducitur ad genus causae moventis, non per se, sed per accidens, ut dictum est.

RA8

Ad octavum dicendum, quod nihil prohibet ignorantiam esse effectum alicuius peccati, et causam alterius; sicut et concupiscentia fomitis est in nobis causata ex peccato primi parentis, et tamen est causa multorum actualium peccatorum.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum ignorantia sit peccatum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Opposita enim sunt unius generis. Unde Augustinus dicit in V de Trinit., quod homo et non homo, utrumque secundum substantiam dicitur. Sed ignorantia opponitur scientiae; scientia autem est in genere habitus. Ergo et ignorantia. Sed peccatum non est in genere habitus, sed magis in genere actus; quia peccatum est factum vel dictum vel concupitum contra legem Dei.

Ergo ignorantia non est peccatum.

AG2

Praeterea, gratia magis opponitur peccato quam scientia; quia scientia potest esse cum peccato, non autem gratia. Sed privatio gratiae non est peccatum, sed poena. Ergo neque ignorantia, quae est privatio scientiae, est peccatum, sed magis poena.

AG3

Praeterea, in Lib. De regulis theologiae dicitur, quod nulla privatio est meritum praemii vel poenae. Sed omne peccatum est meritum poenae. Ergo nulla privatio est peccatum. Ignorantia autem est privatio.

Ergo ignorantia non est peccatum.

AG4

Praeterea, per rationem a brutis differimus.

Remoto ergo eo quod est rationis, remanet solum id quod est nobis et brutis commune. Sed in brutis non est peccatum.

Ergo ignorantia in nobis, per quam tollitur id quod ad rationem pertinet, non est peccatum.

AG5

Praeterea, si aliqua ignorantia sit peccatum, oportet quod illa ignorantia sit voluntaria, et sic voluntatem habet praecedentem.

Sed quando voluntas ignorantiam praecedit, in ipsa voluntate ignorandi peccatum consistit. Non ergo ignorantia est peccatum, sed voluntas ignorandi.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. Retract.: qui nesciens peccavit, non incongruenter volens peccasse dici potest; quamvis et ipse quod nesciens fecit, volens tamen fecit, quia voluit actum peccati.

In sola ergo voluntate actus peccati consistit.

Ipsa ergo ignorantia non est peccatum.

AG7

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De libero arbitrio: non tibi imputatur ad culpam, si invitus ignores, sed si scire neglexeris. Ipsa ergo negligentia scientiae est peccatum, et non ignorantia.

AG8

Praeterea, omne peccatum vel est actus elicited a voluntate, vel est actus a voluntate imperatus. Sed ignorantia non elicited a voluntate, quia non est in voluntate, sed in intellectu. Similiter non imperatur a voluntate: ignorantia enim non potest esse volita, quia omnes homines naturaliter scire desiderant.

AG9

Praeterea, omne peccatum est voluntarium.

Voluntarium autem est in cognoscente, ut dicitur in III ethic.. Ergo ignorantia, quae cognitionem excludit, non potest esse peccatum.

AG10

Praeterea, omne peccatum per poenitentiam tollitur. Sed post poenitentiam ignorantia manet. Ergo non est peccatum.

AG11

Praeterea, nullum peccatum manet actu et transit reatu, nisi originale. Sed ignorantia manet actu etiam transeunte reatu. Cum ergo non sit peccatum originale, quia sic sequeretur quod esset in omnibus, videtur quod non sit peccatum.

AG12

Praeterea, ignorantia continue manet in ignorante. Si ergo ignorantia esset peccatum, sequeretur quod per singula momenta ignorans infinities peccaret.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur I ad Cor., cap. XIV, 38: si quis ignorat, ignorabitur, scilicet per reprobationem. Sed talis reprobatio debetur peccato. Ergo ignorantia est

SC2

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. III de libero arbitrio, quod stultitia est rerum appetendarum et fugiendarum vitiosa ignorantia. Sed omne vitiosum est peccatum.

Ergo aliqua ignorantia est peccatum.

CO

Respondeo. Dicendum quod differt nescientia, ignorantia et error. Nescientia enim simplicem negationem scientiae importat. Ignorantia vero quandoque quidem significat scientiae privationem; et tunc ignorantia nihil est aliud quam carere scientia quam qui natus est habere: hoc enim est de ratione privationis cuiuslibet. Quandoque autem ignorantia est aliquid scientiae contrarium, quae dicitur ignorantia perversae dispositionis; puta, cum quis habet habitum falsorum principiorum et falsarum opinionum, ex quibus impeditur a scientia veritatis. Error autem est approbare falsa pro veris; unde addit actum quemdam super ignorantiam: potest enim esse ignorantia sine hoc quod aliquis de ignotis sententiam ferat; et tunc ignorans est, et non errans; sed quando iam falsam sententiam fert de his quae nescit, tunc proprie dicitur errare.

Et quia peccatum in actu consistit, error manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque praesumptione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat, et maxime in quibus periculum existit. Sed nescientia de se nec rationem culpae nec poenae habet: quod enim aliquis nesciat ea quae ad ipsum non pertinet scire, vel quae non est natus scire, nec culpa nec poena est. Unde in Angelis beatis est nescientia, ut dionysius dicit VI capite

ecclesiasticae hierarchiae. Sed ignorantia de se rationem poenae dicit; non autem omnis ignorantia habet rationem culpae: ignorare enim ea quae quis non tenetur scire, absque culpa est; sed ignorantia illa qua quis ignorat ea quae tenetur scire, non est absque peccato. Tenetur autem scire quilibet ea quibus dirigatur in propriis actibus. Unde omnis homo tenetur scire ea quae fidei sunt, quia fides intentionem dirigit; et tenetur scire praecepta Decalogi, per quae potest peccata vitare, et bonum facere. Unde et coram omni populo sunt divinitus promulgata, ut habetur Exod. XX. Secretiora autem legis Moyses et Aaron a Domino audierunt. Unusquisque autem super haec tenetur scire quae ad suum officium pertinent, sicut episcopus ea quae pertinent ad officium episcopale et sacerdos ea quae pertinent ad officium sacerdotale, et sic de aliis; et horum ignorantia non est sine culpa.

Potest ergo talis ignorantia considerari tripliciter.

Uno modo secundum se; et sic non habet rationem culpae, sed poenae. Dictum est enim supra, quod malum culpae est privatio ordinis in actu; malum autem poenae est privatio perfectionis a subiecto agente: unde privatio gratiae vel scientiae, habet rationem poenae, si secundum se consideretur. Alio modo potest considerari talis ignorantia per comparisonem ad causam: sicut enim causa scientiae est applicatio animi ad sciendum, ita causa ignorantiae est animum ad sciendum non applicare; et hoc ipsum quod est non applicare animum ad sciendum id quod quis debet scire, est peccatum omissionis. Unde si talis privatio cum causa praecedenti accipiatur, erit peccatum actuale, per modum quo omissio peccatum dicitur. Tertio modo potest considerari talis ignorantia per comparisonem ad id quod ex ea sequitur; et sic quandoque est causa peccati, ut supra dictum est. Potest etiam ignorantia pertinere ad peccatum originale, ut dicit Hugo de sancto victore: quod sic considerandum est. In peccato originali est aliquid formale, scilicet carentia originalis iustitiae, quae pertinet ad voluntatem. Sicut autem ex originali iustitia, per quam voluntas Deo coniungebatur, fiebat quaedam perfectionis redundantia in alias vires, ita scilicet quod ratione illustrata cognitione veritatis, irascibilis et concupiscibilis sortirentur rectitudinem a ratione; ita subtracta originali iustitia a voluntate, deficit cognitio veritatis in intellectu, et rectitudo in irascibili et concupiscibili; et sic ignorantia et fomes sunt materialia in peccato originali, sicut et conversio ad bonum commutabile in peccato actuali.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod privatio scientiae et gratiae habet rationem culpae, secundum quod accipiuntur simul cum sua causa quae pertinet ad genus actus: non agere enim et agere in eodem genere considerantur, secundum regulam Augustini inductam.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ignorantia quamvis privet aliquam rationis perfectionem, non tamen tollit ipsam rationem, per quam a brutis differimus: unde ratio non sequitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cuiuslibet peccati radix in voluntate consistit, sicut supra, dictum est: nec tamen sequitur quod propter hoc actus volitus non sit peccatum. Unde nec etiam dicitur quod ignorantia non sit peccatum, licet radix peccati in voluntate ignorandi consistat.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Augustinus loquitur ibidem de peccato quod per ignorantiam agitur. Hoc autem peccatum quandoque in sola voluntate actus consistit, et non in ipsa ignorantia. Dictum est enim supra quod non omnis ignorantia est peccatum, quae est causa peccati.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ignorantia quae est omnino involuntaria, non est peccatum: et hoc est quod Augustinus dicit: non tibi imputatur ad culpam, si invitus ignores; per hoc autem quod addit, sed si scire neglexeris, dat intelligere, quod ignorantia habet quod sit peccatum ex negligentia praecedente, quae nihil est aliud quam non applicare animum ad sciendum ea quae quis debet scire.

RA8

Ad octavum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum se naturaliter volitum, quod tamen non volumus propter aliquid adiunctum. Sicut aliquis naturaliter vult integritatem sui corporis conservari, et tamen interdum vult sibi abscindi manum vitiatam, si ex ea periculum totius corporis timeat; et similiter naturaliter vult homo scientiam, sed tamen propter laborem addiscendi, vel ne impediatur a peccato quod diligit, scientiam recusat: et sic ignorantia est a voluntate quodammodo imperata.

RA9

Ad nonum dicendum, quod licet ignorans non cognoscat illud quod ignorat, cognoscit tamen vel ignorantiam ipsam, vel id propter quod non refugit ignorantiam; et ita ignorantia potest esse peccatum voluntarium.

RA10

Ad decimum dicendum, quod post poenitentiam licet remaneat ignorantia, tollitur tamen ignorantiae reatus.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod peccatum ignorantiae non consistit in sola privatione scientiae, sed in ea simul cum causa praecedente, quae est negligentia addiscendi. Quae quidem negligentia si maneret actu, reatu non transiret. Est tamen ignorantia, cum qua omnes nascimur, quodammodo ad peccatum originale pertinens, ut dictum est.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod sicut in aliis peccatis omissionis non continue peccat aliquis quando non agit, sed solum in tempore pro quo aliquis obligatur ad agendum, ita est etiam et de ignorantia dicendum.

¶a8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum ignorantia excuset peccatum, vel diminuat.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Illud enim quod aggravat peccatum, non excusat ipsum nec in toto nec in parte. Sed ignorantia aggravat peccatum; dicit enim Ambrosius super illud ad Rom. II, 4: an ignoras quod benignitas Dei, etc.: gravissime peccas, si ignoras. Ergo ignorantia non excusat peccatum neque a toto neque a tanto.

AG2

Praeterea, in decretis dicitur, quod ille qui communicavit cum haereticis, ex hoc ipso magis peccavit quod nescivit eos errare. Sic ergo ignorantia aggravat peccatum et non excusat.

AG3

Praeterea, ignorantia consequitur ebrietatem.

Sed ebrius qui propter ebrietatem committit homicidium aut aliquod peccatum, meretur duplices maledictiones, ut dicitur in III ethicor.. Ergo ignorantia non diminuit, sed auget peccatum.

AG4

Praeterea, peccatum peccato additum fit maius. Sed ignorantia ipsa est quoddam peccatum, ut dictum est. Ergo non diminuit, sed auget peccatum.

AG5

Praeterea, id quod communiter invenitur in omni peccato, non diminuit peccatum.

Sed ignorantia communiter invenitur in omni peccato; quia, ut dicitur in III ethic., omnis malus ignorans; cui consonat quod dicitur Prov. XIV, 22: errant qui operantur malum. Ergo ignorantia non diminuit vel excusat peccatum.

SC

Sed contra, peccatum maxime consistit in contemptu Dei. Sed ignorantia diminuit contemptum, vel totaliter tollit. Ergo excusat peccatum vel in toto vel in parte.

CO

Respondeo. Dicendum quod cum de ratione peccati sit quod sit voluntarium, in tantum ignorantia habet excusare peccatum in toto vel in parte, in quantum tollit voluntarium.

Est autem considerandum, quod ignorantia voluntarium sequens tollere potest, non autem voluntarium praecedens. Cum autem ignorantia sit in intellectu, ordo ignorantiae ad voluntarium considerari potest ex ordine intellectus ad voluntatem; praecedit enim ex necessitate actus intellectus actum voluntatis, quia bonum intellectum est voluntatis obiectum; et ideo sublata cognitione intellectus per ignorantiam, aufertur voluntatis actus; et sic tollitur voluntarium quantum ad id quod est ignoratum. Unde si in eodem actu aliquid sit ignoratum et aliquid scitum, potest esse voluntarium quantum ad id quod est scitum: semper tamen est involuntarium quantum ad id quod est ignoratum; sive ignoretur deformitas actus (puta cum aliquis nescit fornicationem esse peccatum, voluntarie quidem facit fornicationem, sed non voluntarie facit peccatum), sive ignoretur circumstantia actus, sicut cum aliquis accedit ad mulierem quam credit esse suam, voluntarie quidem accedit ad mulierem, sed non voluntarie ad non suam.

Et quamvis semper ignorantia causet non voluntarium, non tamen semper causat involuntarium.

Non voluntarium enim dicitur per solam remotionem actus voluntatis; sed involuntarium dicitur per hoc quod voluntas contrariatur ei quod fit; unde ad involuntarium sequitur tristitia, quae tamen non consequitur semper ad non voluntarium. Contingit enim quandoque quod aliquis accedens ad non suam quam credit suam esse, quamvis non velit actu ad non suam accedere, quia nescit eam esse non suam, tamen vult habitu, et vellet actu, si sciret; unde cum postea percipit eam non fuisse suam, non tristatur, sed gaudet, nisi mutaverit voluntatem.

Sed rursus voluntatis actus potest praecedere actum intellectus, sicut cum aliquis vult se intelligere; et eadem ratione ignorantia sub voluntate cadit, et fit voluntaria.

Hoc autem contingit tripliciter. Primo quidem quando aliquis directe vult ignorare scientiam salutis, ne retrahatur a peccato, quod amat. Unde dicitur iob XXI, 14, de quibusdam, quod dixerunt Deo: recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus. Secundo ignorantia dicitur voluntaria indirecte quia non adhibet studium ad cognoscendum; et haec est ignorantia negligentiae. Sed quia non dicitur aliquis negligere nisi cum debitum

praetermittit, non videtur ad negligentiam pertinere quod aliquis non applicat animum ad quodlibet cognoscendum, sed solum si non applicet animum ad cognoscendum ea quae cognoscere debet vel simpliciter et secundum omne tempus (unde ignorantia iuris ad negligentiam reputatur), vel in aliquo casu, ut cum quis emittit sagittam in aliquo loco ubi homines solent transire, ad negligentiam sibi imputatur si scire non studeat, an tunc aliquis transeat; et talis ignorantia per negligentiam contingens voluntaria iudicatur. Tertio dicitur aliqua ignorantia voluntaria per accidens, ex eo scilicet quod aliquis directe vel indirecte vult aliquid ad quod sequitur ipsum ignorare. Directe quidem, sicut apparet in ebrio, qui vult superflue vinum potare, per quod privatur rationis usu; indirecte autem cum aliquis negligit repellere insurgentes passionis motus, qui percrescentes ligant rationis usum in particulari eligibili, secundum quod dicitur omnis malus ignorans.

Quia ergo quod ex voluntario causatur, voluntarium in moralibus reputatur; in quantum ignorantia ipsa est voluntaria, in tantum deficit ab hoc quod causet non voluntarium, et per consequens ab hoc quod excuset peccatum.

Cum ergo aliquis directe vult ignorare ut a peccato per scientiam non retrahatur, talis ignorantia non excusat peccatum nec in toto nec in parte, sed magis auget; ex magno enim amore peccandi videtur contingere quod aliquis detrimentum scientiae pati velit ad hoc quod libere peccato inhaereat. Quando autem aliquis indirecte vult ignorare quia negligit addiscere, vel etiam quando per accidens ignorantiam vult, dum vult directe vel indirecte aliquid ad quod ignorantia sequitur, talis ignorantia non totaliter causat involuntarium in actu sequenti; quia actus sequens ex hoc ipso quod procedit ex ignorantia, quae est voluntaria, est quodammodo voluntarius; sed tamen ignorantia praecedens diminuit rationem voluntarii; minus enim est voluntarius actus qui ex tali ignorantia procedit, quam si scienter talem actum aliquis eligeret absque omni ignorantia; et ideo talis ignorantia non excusat actum sequentem a toto, sed a tanto. Sed tamen hoc est advertendum, quod quandoque et ipse actus sequens et ignorantia praecedens sunt unum peccatum, sicut voluptas et actus exterior dicuntur unum peccatum. Unde potest contingere quod non minus aggravatur peccatum ex voluntario ignorantiae quam excusetur ex voluntario actus diminuto.

Si autem ignorantia nullo praedictorum modorum sit voluntaria, puta cum est invincibilis, et tamen est absque omni inordinatione voluntatis, tunc totaliter facit actum sequentem involuntarium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Ambrosii sic solet exponi: gravissime peccas, si ignoras, id est periculosissime; quia dum nescis te peccare, remedium non quaeris. Vel loquitur de ignorantia affectata, qua aliquis ignorare vult ne a peccato retrahatur.

Vel loquitur de ignorantia receptorum beneficiorum; quia quod aliquis non cognoscere studeat percepta beneficia, est summus ingratitude gradus. Vel loquitur de ignorantia infidelitatis, quae in se quidem est gravissimum peccatum; licet etiam peccatum ex tali ignorantia commissum diminuatur, secundum illud apostoli I Tim. I, 13: misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea.

RA2

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa loquitur de ignorantia infidelitatis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ebrius qui facit homicidium, meretur duplices maledictiones, quia duo peccata facit; et minus tamen peccat in homicidio quam si sobrius occideret.

RA4

Ad quartum dicendum, quod etiam ignorantia quae est peccatum, in quantum est voluntaria, diminuit voluntarium sequentis actus, et ex hoc peccatum sequens diminuit; et potest esse quod plus diminuat de sequenti peccato quam sit quantitas sui peccati.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in eo qui peccat per habitum et ex electione, talis ignorantia est simpliciter affectata; unde non diminuit peccatum. Ignorantia autem eius qui peccat per passionem, est voluntaria per accidens ut dictum est, et diminuit peccatum; hoc enim est ex infirmitate peccare per quod peccatum diminuitur.

¶a9 Articulus 9

TTA

Nono quaeritur utrum sit possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Nullus enim ex infirmitate aliquid facere dicitur, in cuius voluntate est constitutum ut ab illo praeservetur. Sed in voluntate cuiuslibet scientis est constitutum ut a peccato praeservetur; dicitur enim Eccli. XV, 16: si volueris servare mandata, servabunt te.

Ergo nullus sciens ex infirmitate peccat.

AG2

Praeterea, nullus ex infirmitate peccat cui adest fortissimum auxilium contra peccatum.

Sed cuilibet scienti adest fortissimum auxilium contra peccatum, scilicet scientiae certitudo. Ergo nullus sciens ex infirmitate peccat.

AG3

Praeterea, nulla potentia potest in actum procedere nisi secundum rationem sui subiecti, sicut visus non potest videre nisi colorata.

Sed obiectum voluntatis, in cuius actu principaliter consistit peccatum, est bonum apprehensum, sicut dicitur in III de anima. Ergo in actu voluntatis non potest esse peccatum, nisi sit aliquis defectus in apprehensione boni. Sed talem defectum excludit scientia. Ergo non est possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

AG4

Praeterea, voluntas non est nisi boni, vel apparentis boni: nam malum est involuntarium, ut dionysius dicit IV cap. De divin.

Nomin.. Sed in quantum voluntas est veri boni, non invenitur in ea peccatum. Ergo omne peccatum est in voluntate secundum quod est apparentis boni et non existentis, quod non est sine ignorantia. Ergo non potest esse quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

AG5

Sed dicendum, quod ille qui est sciens in universali, potest habere ignorantiam in particulari operabili, et sic peccabit; puta, si sciat in universali nullam fornicationem esse faciendam, aestimet autem nunc esse fornicandum.

Sed contra, sicut Philosophus probat II perihier., opiniones quae sunt de contradictoriis, sunt contrariae. Universalis autem negativa et particularis affirmativa sunt contradictoriae. Cum ergo nullus possit simul habere contrarias opiniones, quia contraria non simul possunt inesse eidem, videtur quod non possit esse quod aliquis opinans in universali nullam fornicationem esse faciendam, simul in particulari possit opinari hanc esse faciendam.

AG6

Sed dicendum, quod opiniones quae sunt de contradictoriis, sunt contrariae: scientia autem non contrariatur opinioni, cum non sint unius generis. Sed contra, plus distat scientia ob opinione falsa quam opinio vera; quia opinio est cum formidine contrarii, non autem scientia. Si ergo simul cum opinione falsa aliquis non potest habere opinionem veram contrariam, multo minus poterit habere scientiam.

AG7

Praeterea, quicumque scit universale et scit singulare contineri sub universali, simul inducens cognoscit singulare, ut dicitur in I poster.: sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, simul dum scit hoc animal esse mulam, scit illud esse sterile. Sed ille qui scit nullam fornicationem esse faciendam, nisi etiam sciret hunc actum esse fornicationem, non reputaretur scienter, sed ignoranter peccare. Ergo si non per ignorantiam peccat, non solum scit in universali, sed etiam scit in particulari.

AG8

Praeterea, voces sunt signa intellectuum, ut Philosophus dicit. Sed ille qui actu eligit fornicari, si interrogaretur, responderet, hoc esse peccatum, et non esse faciendum. Ergo non est verum quod ignoret in particulari, sciat autem in universali, ut dicebatur.

AG9

Praeterea, Augustinus dicit XIV de civit.

Dei, quod erubescencia extinguit concupiscentiam. Oritur autem erubescencia ex scientia. Ergo scientia extinguit concupiscentiam. Infirmitas autem animi maxime ad concupiscentiam pertinet. Ergo scientia aufert peccatum, quod est ex infirmitate.

Non ergo est possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

AG10

Praeterea, ille dicitur sciens peccare qui scit esse peccatum quod facit. Sed ratio peccati consistit in offensa Dei. Considerare autem offensam Dei, constringit concupiscentiam, secundum illud Psal. Cxviii, 120: confige timore tuo carnes meas; a iudiciis enim tuis timui. Ergo scientia impedit peccatum quod est ex infirmitate concupiscentiae; et sic idem quod prius.

AG11

Praeterea, beda ponit infirmitatem inter quatuor vulnera quae consequuntur ex peccato; et sic habet rationem poenae. Sed poena non est causa peccati, sed magis ordinatur ad corrigendum peccata. Ergo peccatum scientis non potest esse ex infirmitate.

AG12

Praeterea, infirmitas animi attenditur secundum passiones quae sunt in parte sensitiva.

Peccatum autem consistit in consensu voluntatis, quae est in parte intellectiva. Causa autem oportet quod coniungatur effectui, quia omnis actio fit per contactum. Ergo infirmitas non potest esse causa peccati.

AG13

Praeterea, passivum magis immutatur a propinquiori activo quam a remotiori. Sed scientia, cum sit in intellectu, propinquior est voluntati quam infirmitas, seu passio, quae se tenet ex parte inferiori, quae carni coniungitur,

secundum illud Matth. XXVI, 41: spiritus quidem promptus est, caro autem infirma. Ergo non videtur possibile quod aliquis ex infirmitate peccet contra conscientiam agens.

AG14

Praeterea, pars superior animae, in qua est intellectus et voluntas, imperat inferioribus partibus animae, in quibus sunt passiones, scilicet irascibili et concupiscibili, et etiam membris corporis. Sed defectus existens in membris corporis non immutat imperium voluntatis, sed solam executionem actus.

Ergo neque defectus qui est ex parte irascibilis et concupiscibilis secundum infirmitatem passionum, immutat imperium voluntatis. Sed in imperio voluntatis consistit peccatum. Ergo nullum peccatum est ex infirmitate.

AG15

Praeterea, passionibus neque meremur neque demeremur. Sed ipsum demeritum est peccatum. Ergo nullum peccatum est ex passione, quae est infirmitas animae.

SC1

Sed contra. Est quod Isidorus dicit in Lib. De summo bono, quod quaedam peccata ex infirmitate committuntur.

SC2

Praeterea, apostolus dicit, Rom. VII, 5: passiones peccatorum, quae per legem erant, operabantur in membris meis, ut fructificarent morti. Quod autem fructificat morti, est peccatum, secundum illud Rom. VI, 23: stipendia peccati mors. Ergo ex passionibus quae sunt infirmitates animae, aliqua peccata committuntur.

CO

Respondeo. Dicendum quod communiter ab omnibus ponitur, aliqua peccata ex infirmitate committi; quae a peccatis ignorantiae non distinguerentur, nisi contingeret aliquem scientem ex infirmitate peccare. Et ideo concedendum est, quod possibile est aliquem scientem peccare ex infirmitate.

Ad cuius evidentiam primo considerare oportet quid per nomen infirmitatis intelligamus.

Est autem hoc accipiendum ex similitudine infirmitatis corporis. Est autem corpus infirmum, quando aliquis humor non subditur virtuti regitivae totius corporis; puta, cum aliquis humor excedit in caliditate vel frigiditate vel in aliquo huiusmodi. Sicut autem est quaedam vis regitiva corporis, ita ratio est regitiva omnium interiorum affectionum: unde cum aliqua affectio non est moderata secundum regimen rationis, sed excedit aut deficit, dicitur esse animae infirmitas; et hoc maxime contingit secundum affectiones appetitus sensitivi, quae passiones dicuntur, ut timor, ira, concupiscentia, et huiusmodi.

Unde antiqui huiusmodi animae passiones, aegritudines animae vocabant, ut Augustinus dicit in Lib. De Civit. Dei.

Illud ergo ex infirmitate homo agere dicitur quod agit ex aliqua passione, puta ex ira vel timore vel concupiscentia, vel aliquo huiusmodi. Socrates autem, ut Aristoteles dicit in VII ethic., considerans firmitatem et certitudinem scientiae, posuit quod scientia non potest superari a passione, ita scilicet quod nullus homo potest per passionem aliquid facere contra scientiam; et omnes virtutes nominabat scientias et omnia vitia seu peccata nominabat ignorantias: ex quo sequebatur quod nullus sciens ex infirmitate peccat; quod manifeste contrariatur his quae quotidie experimur.

Et ideo considerandum est, quod habere scientiam contingit multipliciter; uno modo in universali, alio modo in particulari: et uno modo in habitu, alio modo in actu. Potest autem ex passione primo quidem contingere ut id quod scitur in habitu, non consideretur in actu. Manifestum est enim quod quaecumque una potentia intenditur in suo actu, alia potentia vel impeditur vel totaliter avertitur a suo actu; sicut cum aliquis intentus est ad aliquem audiendum, non percipit hominem pertranseuntem. Et hoc ideo contingit, quia omnes potentiae radicanter in una anima, cuius intentio applicat unamquamque potentiam ad suum actum: et ita cum aliquis fuerit fortiter intentus circa actum unius potentiae, minuitur eius intentio circa actum alterius. Sic ergo cum fuerit concupiscentia fortis, aut ira, aut aliquid huiusmodi, impeditur a consideratione scientiae.

Secundo considerandum est, quod passiones animae, cum sint in appetitu sensitivo, sunt circa particularia: concupiscit enim homo hanc delectationem, sicut et sentit hoc dulce. Scientia autem est in universali; et tamen universalis scientia non est principium alicuius actus, nisi secundum quod applicatur ad particulare, quia actus circa particularia sunt. Quando ergo passio est fortis circa aliquod particulare, repellit contrarium motum scientiae circa idem particulare, non solum distrahendo a consideratione scientiae, ut supra dictum est, sed etiam corrumpendo per viam contrarietatis; et sic ille qui in forti passione est constitutus, etsi consideret aliquo modo in universali, in particulari tamen impeditur eius consideratio.

Tertio considerandum est, quod ex aliqua corporali transmutatione ligatur usus rationis, ut vel totaliter nihil consideretur, vel quod non libere considerari possit, sicut patet in dormientibus et phreneticis. Per passiones autem fit aliqua immutatio circa corpus, ita quod interdum aliqui propter iram et concupiscentiam vel aliquam huiusmodi passionem in insaniam inciderunt. Et ideo quando huiusmodi passiones sunt fortes, per ipsam transmutationem corporalem ligant quodammodo rationem, ut liberum iudicium de particularibus agendis non habeat. Et sic nihil prohibet aliquem scientem secundum habitum et in universali, per infirmitatem peccare.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in voluntate hominis positum est quod servetur a peccato; sed in hoc infirmatur per passionem, ut perfecte non velit, ligato rationis usu, sicut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod scientia, quamvis in se sit certissima, tamen, sicut dictum est, impeditur in particulari per passionem, ut contra peccatum auxilium ferre non possit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod voluntas movetur secundum exigentiam boni apprehensi; sed quod hoc particulare appetibile apprehendatur ut bonum secundum rationis iudicium, impeditur interdum per passionem, sicut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod voluntas semper tendit in aliquid sub ratione boni. Sed quod aliquid appareat bonum quod non est bonum, quandoque quidem contingit ex hoc quod rationis iudicium est perversum etiam in universali, et tunc est peccatum ex ignorantia; quandoque vero ex hoc quod impeditur in particulari propter passionem, et tunc est peccatum ex infirmitate.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non posset esse quod aliquis haberet simul aut scientiam aut opinionem veram in actu de universali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut et converso; sed bene potest contingere quod aliquis habeat in habitu scientiam aut opinionem veram de uno contradictorium, et opinionem falsam in actu de alio; actus enim non contrariatur habitui, sed actui.

RA6

Et per hoc patet solutio ad sextum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod cum actus peccati et virtutis sit secundum electionem, electio autem est appetitus praeconsiliati, consilium vero est quaedam inquisitio; necesse est quod in quolibet actu virtutis vel peccati sit quaedam deductio quasi syllogistica; sed tamen aliter syllogizat temperatus, aliter intemperatus; aliter continens, aliter incontinens.

Temperatus enim movetur tantum secundum iudicium rationis; unde utitur syllogismo trium propositionum; quasi sic deducens: nulla fornicatio est committenda, hic actus est fornicatio, ergo non est faciendus.

Intemperatus vero totaliter sequitur concupiscentiam; et ideo etiam ipse utitur syllogismo trium propositionum, quasi sic deducens: omni delectabili est fruendum, hic actus est delectabilis, ergo hoc est fruendum.

Sed tam continens quam incontinens dupliciter movetur; secundum rationem quidem ad vitandum peccatum, secundum concupiscentiam vero ad committendum: sed in continente vincit iudicium rationis, in incontinente vero motus concupiscentiae. Unde uterque utitur syllogismo quatuor propositionum, sed ad contrarias conclusiones. Continens enim sic syllogizat: nullum peccatum est faciendum; et hoc proponit secundum iudicium rationis; secundum vero motum concupiscentiae versatur in corde eius quod omne delectabile est prosequendum; sed quia iudicium rationis in eo vincit, assumit et concludit sub primo: hoc est peccatum; ergo non est faciendum.

Incontinens vero, in quo vincit motus concupiscentiae, assumit et concludit sub secundo: hoc est delectabile; ergo est prosequendum; et talis proprie est qui peccat ex infirmitate. Et ideo patet quod licet sciat in universali, non tamen scit in particulari; quia non assumit secundum rationem, sed secundum concupiscentiam.

RA8

Ad octavum dicendum, quod, sicut Philosophus, dicit in VII ethic., sicut ebrius aliqua verba profert, quae tamen interius non intelligit: ita ille qui a passione est victus, etsi exterius ore dicat hunc autem esse vitandum, tamen in corde suo iudicat hoc esse faciendum; unde aliud dicit exterius, et aliud interius sentit.

RA9

Ad nonum dicendum, quod scientia quidem aliquando concupiscentiam vincit, vel concitando erubescit aut horrorem divinae offensa; sed nihil prohibet quin aliquando et ipsa scientia passione vincatur in particulari.

RA10

Unde patet solutio ad decimum.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod omnis poena, sua consideratione a peccato avertit: sed non omnis poena avertit a peccato secundum quod iam est illata. Privatio enim gratiae est poena quaedam, nec tamen per hoc aliquis a peccato avertitur quod gratia privatur, sed per hoc quod considerat se gratia privari, si peccet; et simile dicendum est de ignorantia.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod consensus in actum pertinet quidem ad appetitum intellectivum, sed tamen non fit sine applicatione ad particulare, in quo plurimum possunt passiones animae; et ideo per passiones consensus quandoque immutatur.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio est propinquior voluntati quam passio, sed particulari appetibili est propinquior passio quam ratio universalis.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod anima praeest corpori sicut servo, qui non potest reniti imperio Domini; sed ratio praeest irascibili et concupiscibili, ut Philosophus dicit in I politic., regali aut politico principatu, qui ad liberos est; et ideo potest irascibilis et concupiscibilis etiam rationis imperio obviare, sicut et liberi cives interdum obviant imperio principis.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod passionibus neque meremur neque demeremur, quasi in eis principaliter meritum vel demeritum consistat; sed tamen possunt adiuvare vel impedire ad merendum vel demerendum.

¶a10 Articulus 10

TTA

Decimo quaeritur utrum peccata quae per infirmitatem committuntur, imputentur homini ad culpam mortalem.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Nihil enim imputatur ad culpam mortalem quod homo non facit voluntarie. Sed huiusmodi peccata quae ex infirmitate committuntur, non facit homo voluntarie; de his enim apostolus dicit Galat. V, 17: caro concupiscit adversus spiritum... Ut non quaecumque vultis, illa faciatis. Ergo huiusmodi peccata non imputantur homini ad culpam mortalem.

AG2

Praeterea, nulla virtus passiva potest operari nisi secundum quod movetur a suo activo. Sed ratio proprie nata est movere voluntatem.

Si ergo iudicium rationis fuerit impeditum per passionem, videtur quod non sit in potestate voluntatis vitare peccatum. Non ergo imputatur ei ad culpam mortalem.

AG3

Praeterea, passio animae magis de propinquo impedit rationem et voluntatem, quam passio corporis. Sed passio corporis totaliter excusat a culpa ea quae inordinate committuntur, sicut patet de his quae fiunt a dormientibus et a phreneticis. Ergo passio animae multo magis excusat a culpa.

AG4

Sed diceretur, quod passio animae est voluntaria, passio autem corporis non est voluntaria.

Sed contra, causa non est prior quam effectus. Sed passio ex hoc quod est voluntaria, non habet rationem culpae mortalis, sed venialis tantum. Ergo neque ex ea potest causari peccatum mortale.

AG5

Praeterea, peccatum non aggravatur ex eventu in infinitum, ut scilicet quod erat in se veniale, propter eventum fiat mortale. Sed ipsa passio, si non sequeretur mala electio, non esset peccatum mortale. Ergo propter hoc quod sequitur electio mala, non incurrit homo culpam peccati mortalis; et sic peccata quae ex infirmitate committuntur, non sunt mortalia.

SC

Sed contra, est quod dicit apostolus Rom. VII, 5: passiones peccatorum operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti. Sed nihil fructificat morti nisi peccatum mortale. Ergo peccata quae committuntur per passionem sive per infirmitatem, possunt esse mortalia.

CO

Respondeo. Dicendum quod cum ex infirmitate sive ex passione aliquis interdum committat adulterium, et multa flagitia seu facinora, sicut fecit Petrus cum Christum negavit ex timore, nulli dubium esse debet quin peccata ex infirmitate perpetrata, quandoque sint mortalia.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod necessitas quae est ex suppositione alicuius quod subiacet voluntati, non tollit rationem peccati mortalis. Sicut si gladius infigatur alicui in membris vitalibus, necesse est quod moriatur; sed infixio cultelli est voluntaria.

Unde mors illius qui cultello percutitur, imputatur percutienti ad culpam mortalem.

Similiter dicendum est in proposito; posito enim quod ratio sit ligata per passionem, necesse est quod sequatur perversa electio; sed in potestate voluntatis est hoc ligamen rationis repellere. Dictum est enim, quod ratio ligatur ex hoc quod intentio animae applicatur vehementer ad actum appetitus sensitivi; unde avertitur a considerando in particulari id quod habitualiter in universali cognoscit. Applicare autem intentionem ad aliquid vel non applicare, in potestate voluntatis existit. Unde in potestate voluntatis est quod ligamen rationis excludat.

Actus ergo commissus, qui ex tali ligamine procedit est voluntarius, unde non excusatur a culpa etiam mortali.

Sed si ligatio rationis per passionem in tantum procederet, quod non esset in potestate voluntatis huiusmodi ligamen remove, puta si per aliquam animae passionem aliquis in insaniam verteretur, quidquid committeret, non imputaretur ei ad culpam, sicut nec alii insano. Nisi forte quantum ad principium talis passionis quod fuit voluntarium; poterat enim voluntas a principio impedire ne passio in tantum procederet; sicut homicidium per ebrietatem commissum imputatur homini ad culpam, quia principium ebrietatis fuit voluntarium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod homo facit ex passione ligatus, non vult homo facere extra passionem existens; sed per passionem ad hoc deducitur ut velit, passione rationem ligante.

RA2

Ad secundum dicendum, quod voluntas non solum movetur ab apprehensione rationis ligatae ex passione, sed etiam habet in potestate ligamen rationis excludere, ut dictum est; et pro tanto imputatur ei ad culpam quod facit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod remove passionem corporalem, non est in potestate voluntatis, sicut remove passionem animae; quia natura corporalis non obedit voluntati rationali, sicut appetitus sensitivus; et ideo non est simile.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquid non esse peccatum mortale simpliciter quod tamen in casu est peccatum mortale; sicut non dare eleemosynam pauperi fame morienti, est peccatum mortale, quod tamen alias peccatum mortale non esset; et similiter in proposito non velle repellere passionem aliquam, etsi simpliciter non sit peccatum mortale, tamen in hoc casu quando inclinatur usque ad consensum peccati mortalis, est peccatum mortale.

RA5

Ad quintum dicendum, quod eventus in posterum procedens et improvisus, non aggravat in infinitum; sed eventus coniunctus et praevius potest aggravare in infinitum, ut sit peccatum mortale quod alias non esset; sicut proiicere sagittam non est peccatum mortale, sed proiicere sagittam cum occisione hominis, est peccatum mortale; et similiter non repellere passionem inclinantem ad peccatum mortale, non est absque peccato mortali.

¶a11 Articulus 11

TTA

Undecimo quaeritur utrum infirmitas alleviet vel aggravet peccatum.

TTB

Et videtur quod aggravet.

AG1

Sicut enim se habet bona passio ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum.

Sed bona passio auget meritum; magis enim est laudabile et meritorium quod aliquis eleemosynam faciat ex compassione misericordiae, quam sine compassione misericordiae faciat, ut patet per Augustinum IX de civitate Dei. Ergo etiam facere peccatum cum passione, est magis vituperabile et magis peccatum. Sed peccare ex passione est peccare ex infirmitate, ut dictum est.

Ergo infirmitas aggravat peccatum.

AG2

Praeterea, cum omne peccatum sit ex libidine, ut Augustinus dicit, quanto ex maiori libidine aliquis peccat, tanto magis videtur peccare.

Sed libido est quaedam passio animae et infirmitas.

Ergo infirmitas aggravat peccatum.

AG3

Praeterea, augmentata causa augetur effectus, sicut ex maiori calore sequitur maior calefactio. Si ergo infirmitas est causa peccati, sequitur quod maior infirmitas sit causa maioris peccati; et sic infirmitas aggravat peccatum.

SC

Sed contra, illud propter quod peccatum fit remissibile, non aggravat, sed diminuit peccatum. Sed propter infirmitatem dicitur aliquod peccatum magis remissibile. Ergo infirmitas non aggravat, sed diminuit peccatum.

CO

Respondeo. Dicendum quod peccare ex infirmitate est peccare ex passione, ut dictum est. Passio autem appetitus sensitivi dupliciter se habet ad motum voluntatis: uno modo ut praecedens; alio modo ut consequens.

Ut praecedens quidem, sicut cum propter passionem inclinatur voluntas ad aliquid volendum; et sic passio diminuit rationem meriti et rationem demeriti; quia meritum et demeritum in electione consistit ex ratione praecedente. Passio autem obnubilat vel etiam ligat iudicium rationis. Quanto autem iudicium rationis fuerit purius, tanto electio est perspicacior ad merendum vel demerendum.

Unde qui inducitur ad benefaciendum ex iudicio rationis, laudabilius operatur quam qui inducitur ad hoc idem ex sola animi passione; hic enim interdum errare potest indebite miserendo; et similiter ille qui inducitur ad peccandum ex deliberatione rationis, magis peccat quam ille qui inducitur ad peccandum ex sola animi passione.

Ut consequens autem consideratur passio, quando ex forti motu voluntatis commovetur appetitus inferior ad passionem; et sic passio addit ad meritum vel demeritum, quia est signum passio quod motus voluntatis sit fortior; et hoc modo verum est quod ille qui cum maiori compassione facit eleemosynam, magis meretur, et qui cum maiori libidine facit peccatum, magis peccat; quia hoc est signum quod motus voluntatis sit fortior. Sed hoc non est ex passione benefacere vel peccare, sed potius pati ex electione boni vel mali.

RA1

Unde patet responsio ad primum et secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod de ratione peccati est quod sit voluntarium. Voluntarium autem dicitur cuius principium est in ipso agente; et ideo quanto principium interius magis augetur, tanto etiam peccatum fit gravius; quanto autem principium exterius magis augetur, tanto peccatum fit levius. Passio autem est principium extrinsecum voluntatis; motus autem voluntatis est principium intrinsecum; et ideo quanto motus voluntatis fuerit fortior ad peccandum, tanto peccatum est maius; sed quanto passio fuerit fortior impellens ad peccandum, tanto fit minus.

¶a12 Articulus 12

TTA

Duodecimo quaeritur utrum aliquis possit ex malitia seu ex certa scientia peccare.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Ad illud enim homo intendit quod ex certa scientia operatur. Sed secundum quod dionysius dicit IV cap. De divin. Nomin., nullus intendens ad malum operatur. Ergo nullus ex certa scientia malum operatur.

AG2

Praeterea, nulla potentia potest moveri nisi in suum obiectum. Sed obiectum voluntatis est bonum apprehensum. Ergo nullus potest velle id quod scit esse malum; et ita nullus potest ex certa scientia peccare.

AG3

Sed dicendum, quod voluntas tendit in aliquod bonum, cui coniungitur malum, et pro tanto dicitur tendere in malum. Sed contra, quae non sunt separata secundum rem, possunt separari secundum actum animae, tam secundum intellectum quam secundum affectum; possumus enim intelligere rotundum sine materia sensibili; et aliquis vult esse abbas sine hoc quod sit monachus. Etsi ergo malum coniungatur alicui bono, non tamen oportet (ut videtur) quod feratur in malum ex hoc quod fertur in bonum cui coniungitur malum.

AG4

Praeterea, denominatio non fit ab eo quod est secundum accidens, sed ab eo quod per se competit rei, quia secundum hoc de re iudicatur. Sed aliquis ex hoc quod vult aliquid secundum se, non dicitur velle illud quod est ei adiunctum, nisi per accidens; sicut qui amat vinum propter dulce, non amat vinum nisi per accidens; et sic qui vult aliquod bonum cui coniungitur malum, non vult illud malum nisi per accidens. Non ergo debet dici quod ex malitia peccet, quasi volens malum.

AG5

Praeterea, quicumque peccat ex infirmitate, habet voluntatem mali quod coniungitur alicui bono. Si ergo ob hoc dicatur aliquis ex malitia peccare, sequitur etiam quod ille qui ex infirmitate peccat, ex malitia peccet: quod patet esse falsum.

AG6

Sed dicendum, quod voluntas eius qui ex malitia peccat ex se nititur in malum modo praedicto; non autem voluntas eius qui peccat ex infirmitate, sed quasi mota ex passione.

Sed contra, ex se moveri ad aliquid, est secundum suam formam et naturam inclinari in illud, sicut grave ex se movetur Deorsum. Sed voluntas ex sua forma et natura non tendit in malum; sed magis in bonum. Ergo voluntas non potest ex se tendere in malum; et sic nullus ex malitia peccabit.

AG7

Praeterea, quia voluntas ex se tendit in bonum secundum communem rationem boni, oportet quod in differentias boni tendat ex aliquo alio determinante inclinata. Sunt autem differentiae boni, bonum verum, et bonum apparens. In verum autem bonum tendit voluntas ex iudicio rationis. Ergo in apparens bonum, cui coniungitur malum, non tendit ex se, sed ex aliquo alio inclinata.

Nullus ergo ex malitia peccat.

AG8

Praeterea, malitia quandoque sumitur pro culpa, secundum quod opponitur virtuti; quandoque vero sumitur pro poena, secundum quod beda dicit quatuor esse contracta ex peccato, ignorantiam, infirmitatem, malitiam et concupiscentiam. Sed non potest dici aliquis ex malitia peccare si accipiatur malitia pro culpa, quia sic idem esset causa sui ipsius, scilicet malitia malitiae; neque iterum secundum quod sumitur pro poena, quia omnis poena pertinet ad rationem infirmitatis, et sic ex malitia peccare esset ex infirmitate peccare, quod est inconveniens. Nullus ergo ex malitia peccat.

AG9

Praeterea, contingit interdum quod aliquis aliquod levissimum peccatum ex certa scientia committit, puta dicendo verbum otiosum, aut mendacium iocosum. Sed peccatum quod est ex malitia dicitur esse gravissimum.

Non ergo peccare ex certa scientia, est peccare ex malitia.

AG10

Praeterea, dionysius dicit IV cap. De divin. Nomin., quod bonum est principium et finis cuiuslibet actionis. Sed illud ex quo aliquis peccat, vel est principium interius inclinans ad peccandum, sicut habitus vel passio, aut aliquid huiusmodi; vel est finis intentus.

Nullus ergo ex malitia peccat.

AG11

Praeterea, si aliquis ex malitia peccat, maxime hoc videtur de eo qui eligit peccare.

Sed secundum Damascenum, omne peccatum est ex electione. Ergo omne peccatum esset ex malitia.

AG12

Praeterea, malitia opponitur virtuti; et ita cum virtus sit habitus, malitia etiam est habitus; quia contraria sunt in eodem genere.

Aliqui autem habitus virtutum sunt in irascibili et concupiscibili, sicut de temperantia et fortitudine Philosophus dicit in III ethic., quod sunt irrationabilium partium. Harum autem potentiarum animae non est eligere, sed liberi arbitrii. Peccatum ergo quod ex electione committitur, non debet dici ex malitia procedere.

AG13

Praeterea, ille qui ex malitia peccat, videtur hoc ipsum velle quod est peccare et malum operari. Sed hoc non potest contingere, quia synderesis nunquam extinguitur, quae semper remurmurat malo. Nullus ergo ex malitia peccat.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur iob XXXIV, V. 27: quasi de industria recesserunt a Deo, et vias eius intelligere noluerunt.

Sed recedere a Deo est peccare. Ergo aliqui de industria peccant, quod est ex malitia peccare.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. II confess., quod cum furaretur poma, non ipsa poma, sed defectum suum amabat, scilicet ipsum furtum. Sed amare ipsum malum, est ex malitia peccare. Ergo aliquis ex malitia peccat.

SC3

Praeterea, invidia est malitia quaedam.

Sed aliqui ex invidia peccant. Ergo aliqui peccant ex malitia.

CO

Respondeo. Dicendum quod, sicut Philosophus dicit in III ethic., aliqui posuerunt, quod nullus voluntarie est malus; contra quos Philosophus ibidem dicit, quod irrationabile est dicere, quod aliquis velit adulterium committere, et non velit esse iniustus.

Cuius ratio est, quia voluntarium dicitur aliquid, non solum si voluntas feratur in illud primo et per se sicut in finem, sed etiam si feratur in illud ut ad finem: sicut etiam infirmus non solum vult consequi sanitatem, sed etiam vult bibere medicinam amaram, quam alias nollet, ad hoc ut sanitatem consequatur; et similiter mercator proicit merces in mare voluntarie, ne depereat navis.

Si ergo contingat quod aliquis in tantum velit aliqua delectatione frui, puta adulterio vel quocumque huiusmodi appetibili, ut non refugiat incurrere deformitatem peccati, quam percipit esse coniunctam ei quod vult, non solum dicitur velle illud bonum quod principaliter vult, sed etiam ipsam deformitatem, quam pati eligit, ne bono cupito privetur; unde adulter et delectationem vult quidem principaliter, et secundario vult deformitatem, sicut ponit Augustinus exemplum, in Lib. II de sermone Domini in monte, quod aliquis propter amorem alicuius ancillae voluntarie sustinet duram servitutem Domini eius.

Sed ad hoc quod aliquis in tantum velit aliquod bonum commutabile, quod non refugiat averti a bono incommutabili, potest contingere dupliciter: uno modo ex eo quod nescit illi bono commutabili talem aversionem esse coniunctam; et tunc dicitur ex ignorantia peccare; alio modo ex aliquo interius inclinante voluntatem in bonum illud. Invenitur autem aliquid in alterum inclinari dupliciter: uno modo quasi ab alio passum, sicut cum lapis proicitur sursum; alio modo per formam propriam; et tunc ex se ipso inclinatur in illud, sicut cum lapis cadit Deorsum.

Et similiter voluntas inclinatur in bonum commutabile, cui adiungitur deformitas peccati: quandoque quidem ex aliqua passione, et tunc dicitur ex infirmitate peccari, sicut supra dictum est; aliquando autem ex aliquo habitu, quando per consuetudinem inclinari in tale bonum, est ei iam versum quasi in habitum et naturam; et tunc ex proprio motu absque aliqua passione inclinatur ad illud; et hoc est peccare ex electione, sive ex industria, aut certa scientia, aut etiam ex malitia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod nullus operans intendit ad malum quasi principaliter volitum sed tamen ex consequenti fit alicui ipsum malum voluntarium, dum non refugit incurrere in malum ad hoc quod perfruatur bono concupito.

RA2

Ad secundum dicendum, quod voluntas semper fertur principaliter in bonum aliquod; et ex vehementi motu in aliquod bonum contingit quod sustineatur malum quod est illi bono coniunctum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliquando contingit voluntatem ferri in aliquod bonum cui coniungitur malum, et tamen non fertur in malum illud, sicut si aliquis appeteret delectationem quae est in adulterio, et tamen refugeret adulterii deformitatem et ex hoc etiam delectationem abiiceret; sed aliquando contingit quod aliquis propter delectationem etiam voluntarie incurrit deformitatem culpae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud quod coniungitur bono principaliter desiderato, si sit improvisum et ignoratum, non est volitum nisi per accidens; sicut cum aliquis ex ignorantia peccans vult aliquid quod nescit esse peccatum, quod tamen in rei veritate peccatum est; talis enim non vult malum nisi per accidens. Sed si sciat illud esse malum, iam ex consequenti illud malum vult, ut dictum est, et non solum per accidens.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur aliquis peccare ex aliquo, datur intelligi quod illud sit primum principium peccati. In eo autem qui peccat ex infirmitate, voluntas mali non est primum principium peccati, sed causatur ex passione: sed in eo qui peccat ex malitia, voluntas mali est primum principium peccati, quia ex se ipso et per habitum proprium inclinatur in voluntatem mali, non ex aliquo exteriori principio.

RA6

Ad sextum dicendum, quod forma per quam peccans operatur, non solum est ipsa potentia voluntatis, sed habitus qui interius inclinatur per modum cuiusdam naturae.

RA7

Et per hoc patet solutio ad septimum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod cum dicitur aliquis ex malitia peccare, malitia potest ibi sumi vel pro habitu qui opponitur virtuti, vel pro culpa, secundum quod interior voluntatis actus seu electio dicitur culpa, et est causa interioris actus; unde non sequitur quod idem sit causa sui ipsius.

RA9

Ad nonum dicendum, quod malitia opponitur virtuti, quae est bona qualitas mentis; peccatum autem veniale non est contrarium virtuti; unde si aliquis de industria peccatum veniale committat, non est ex malitia.

RA10

Ad decimum dicendum, quod bonum est principium et finis actionis primo et principaliter, sed secundario et consequenter etiam malum potest esse volitum, ut dictum est.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod etiam in peccato infirmitatis potest esse electio; quae tamen non est primum principium peccandi, cum causetur ex passione; et ideo non dicitur talis ex electione peccare, quamvis eligens peccet.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod sicut passio in irascibili vel concupiscibili existens, causat electionem in quantum ligat rationem ad momentum, ita habitus in his potentiis existens causat electionem, in quantum ligat rationem, non iam per modum passionis pertranseuntis, sed per modum formae immanentis.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod ad synderesim pertinent universalia principia iuris naturalis circa quae nullus errat; sed ratio ligatur per passionem vel habitum in eo qui peccat quantum ad particularia eligibilia.

RC1

Ea vero quae in contrarium obiiciuntur, licet verum concludant, tamen

RC2

Ad secundum considerandum est, quod cum Augustinus dicit, quod ipsum defectum amavit, non poma quae furabatur, non est sic intelligendum, quasi defectus ipse vel deformitas culpae possit esse primo et per se volita; sed primo et per se volitum erat vel gerere morem aliis, vel experientiam habere alicuius, vel facere aliquid improhibite, aut aliquid huiusmodi.

RC3

Ad tertium notandum est, quod non omne peccatum quod ex alio peccato causatur, potest dici ex malitia esse commissum; quia potest esse quod illud primum peccatum, quod est causa alterius, sit commissum ex infirmitate vel passione. Ad hoc autem quod aliquis ex malitia peccet, oportet quod malitia sit primum peccandi principium, ut dictum est.

|a13 Articululus 13

TTA

Tertiodecimo quaeritur utrum ille qui peccat ex malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex infirmitate.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicitur enim Apoc. III, 15-16: utinam calidus esses, aut frigidus: sed quia tepidus es, incipiam te evomere ex ore meo. Calidus enim videtur esse qui bonum operatur; tepidus autem qui ex infirmitate peccat, sicut incontinentis; omnino autem frigidus qui ex malitia peccat sicut intemperatus. Ergo periculosius est ex infirmitate quam ex malitia peccare.

AG2

Praeterea, Eccli. XLII, 14, dicitur: melior est iniquitas viri quam mulier benefaciens; quod a quibusdam sic intelligitur ut per virum intelligatur aliquis strenuus ad aliquid fortiter operandum, per mulierem autem aliquis remissus et tepidus in operando. Primum autem videtur competere intemperato, qui ex malitia operatur, ut dictum est; secundum autem incontinenti, qui peccat ex infirmitate.

Ergo peius est ex infirmitate quam ex malitia peccare.

AG3

Praeterea, in collationibus patrum dicitur, quod facilius ad fervorem perfectionis pervenit peccator quam monachus remissus et tepidus. Sed peccator maxime est qui ex malitia operatur, remissus autem est aliquis qui infirmatur in operando. Ergo peius est ex infirmitate peccare quam ex malitia.

AG4

Praeterea, ille periculosissime infirmatur cui nec cibus nec medicina quae alios iuvat, potest prodesse. Sed incontinenti qui ex infirmitate peccat non prosunt neque scientia neque bonum propositum, quia avertitur per passionem. Ergo periculosissime peccat.

AG5

Praeterea, quanto aliquis maiori passione impellitur ad peccandum, tanto levius peccat. Sed maior est impulsio quae est per habitum, quam quae est per passionem. Ergo minus peccat ille qui ex habitu inclinatur ad peccandum, qui dicitur ex malitia peccare, ut dictum est, quam qui inclinatur ex passione, qui dicitur ex infirmitate peccare.

AG6

Praeterea, ille qui peccat ex malitia movetur ad malum ex forma sibi inhaerente, quae movet per modum naturae.

Quod autem naturaliter movetur ad aliquid, ex necessitate movetur ad illud, et non voluntarie.

Ergo ille qui peccat ex malitia certa, non peccat voluntarie; ergo vel nihil vel minimum peccat.

SC

Sed contra, illud quod inclinatur ad misericordiam, alleviat peccatum. Sed infirmitas inclinatur ad misericordiam, secundum illud psal.

Cii, 13-14: misertus est Dominus timentibus se, quoniam ipse cognovit figmentum nostrum.

Ergo peccatum ex infirmitate est levius quam peccatum quod committitur ex malitia.

CO

Respondeo. Dicendum quod peccatum ex malitia commissum, ceteris paribus, est gravius peccato quod committitur ex infirmitate.

Cuius ratio ex tribus apparet: primo quidem, quia cum voluntarium dicatur cuius principium est in ipso, quanto magis principium actus est in ipso agente, tanto magis est voluntarium, et per consequens tanto magis est peccatum, si actus sit malus. Manifestum est autem ex praemissis, quod cum aliquis ex passione peccat, principium peccati est passio quae est in appetitu sensitivo, et sic huiusmodi principium est extrinsecum a voluntate; sed quando peccat ex habitu (quod est ex malitia peccare) tunc voluntas per se ipsam tendit in actum peccati, quasi iam totaliter inclinata ex habitu per modum naturalis inclinationis in actum peccati; unde peccatum est magis voluntarium, et per consequens gravius.

Secundo, quia in eo qui peccat ex infirmitate seu ex passione, voluntas inclinatur ad actum peccati quamdiu passio durat; sed statim abeunte passione, quae cito transit, voluntas recedit ab illa inclinatione, et redit ad propositum bonum, poenitens de peccato commisso; sed in eo qui peccat ex malitia, voluntas inclinatur in actum peccati manente habitu, qui non transit, sed perseverat, ut forma quaedam iam immanens et connaturalis facta. Unde qui sic peccant, perseverant in voluntate peccandi, et non de facili poenitent; et ideo Philosophus in VII ethic., intemperatum comparat ei qui continue ab infirmitate gravatur, puta phthisico vel hydropico; incontinentem autem ei qui certis temporibus affligitur et non continue; sicut epileptico. Et sic manifestum est quod gravius et periculosius peccat qui peccat ex malitia, quam qui peccat ex infirmitate.

Tertio, quia ille qui peccat ex infirmitate, habet voluntatem ordinatam in bonum finem; bonum enim proponit et quaerit, sed interdum recedit a proposito propter passionem; sed ille qui peccat ex malitia, habet voluntatem ordinatam in malum finem; habet enim firmatum propositum ad peccandum. Manifestum est autem quod finis in appetibilibus et operabilibus se habet sicut principium in speculativis ut Philosophus dicit in II physic..

Ille autem gravissime ignorat et periculosissime, qui errat circa principia, quia talis non potest reduci per aliqua principia priora. Ille autem qui errat tantum circa conclusiones, potest reduci per principia, in quibus non errat.

Sic ergo gravissime et periculose peccat qui peccat ex malitia, et non potest de facili revocari, sicut revocatur ille qui peccat ex infirmitate, in quo ad minus manet bonum propositum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod frigidus ibi vocatur infidelis, qui aliquam excusationem habet ex hoc quod per ignorantiam peccat, secundum illud apostoli, I Tim. I, 13: misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea. Tepidus autem vocatur Christianus peccator, qui in eodem genere peccati gravius peccat; secundum illud apostoli ad Hebr. X, 29: quanto putatis deteriora mereri supplicia qui... Sanguinem testamenti pollutum duxerit? etc.. Unde auctoritas illa non est ad propositum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, secundum Glossam, vir ibi dicitur aliquis discretus et strenuus, qui etsi aliquando peccet, tamen ex ipso peccato sumit occasionem boni, puta humilitatis et maioris cautelae; mulier autem ibi dicitur aliquis indiscretus, qui ex bono quod facit, sumit occasionem sui periculi, dum ex eo per superbiam Deiicitur. Vel potest dici secundum litteralem sensum, quod melior est iniquitas viri, id est vir iniquus, ad commorandum, quam mulier beneficiens.

Facilius enim homo praecipitaretur in peccatum ex familiari conversatione cum bona muliere quam cum malo viro. Et hoc patet per hoc quod praemittitur: in medio mulierum noli commorari et per illud quod sequitur: et mulier confundens in opprobrium.

Unde hoc non est ad propositum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ille qui est remissus in beneficiendo, incomparabiliter melior est quam ille qui malum facit; et ex hoc ipso contingit quod peccator considerans malum suum, quandoque vehementer ita contra illud movetur quod ad fervorem perfectionis proficit: sed ille qui operatur bonum licet remisse, non habet aliquid quod multum horrere debeat; unde magis quiescit in statu suo, et non ita de facili transfertur ad meliora.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat ex infirmitate, licet dum peccat non iuветur ex scientia et bono proposito, tamen de facili potest postmodum iuvari paulatim consuescendo, et resistere potest passioni: sed ille qui peccat ex malitia difficile reducitur, sicut ille etiam qui errat circa principia, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod impulsio quae est ex passione, diminuit peccatum quia est quasi ex exteriori; impulsio autem quae est ex voluntate, auget peccatum. Quanto enim motus voluntatis est vehementior ad peccandum, tanto gravius peccat. Habitus autem facit motum voluntatis vehementiorem; et ideo ille qui peccat ex habitu, gravius peccat.

RA6

Ad sextum dicendum, quod habitus virtutis vel vitii est forma animae rationalis.

Omnis autem forma est in aliquo secundum modum recipientis. De natura autem rationalis creaturae est quod sit arbitrio libera; nam habitus virtutis vel vitii non inclinat voluntatem ex necessitate, sic quod aliquis non possit contra rationem habitus operari, sed difficile est operari contra id ad quod habitus inclinat.

¶a14 Articulus 14

TTA

Quartodecimo quaeritur utrum omne peccatum ex malitia sit peccatum in spiritum sanctum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Peccatum enim in spiritum sanctum est peccatum oris, ut patet per id quod dicitur Matth. XII, 32: qui dixerit contra spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro. Peccatum autem ex malitia potest esse cordis et operis.

Ergo non omne peccatum ex malitia, est peccatum in spiritum sanctum.

AG2

Praeterea, peccatum in spiritum sanctum est speciale genus peccati; habet enim determinatas species, ut patet per magistrum 43 distinctione II libri sententiarum, scilicet obstinationem, desperationem et huiusmodi.

Sed peccatum ex malitia non est speciale genus peccati; contingit enim secundum quodlibet genus peccati peccare ex malitia sicut ex infirmitate et ex ignorantia. Ergo non omne peccatum ex malitia est peccatum in spiritum sanctum.

AG3

Est peccatum blasphemiae, ut patet per id quod habetur Lucae XI, 10: ei autem qui in spiritum sanctum blasphemaverit, non remittetur.

Sed blasphemia est quoddam speciale peccatum. Cum ergo peccatum ex certa malitia non sit speciale peccatum, quia invenitur in quolibet genere peccati, videtur quod non omne peccatum ex malitia, sit peccatum in spiritum sanctum.

AG4

Praeterea, peccatum ex malitia dicitur cui complacet malitia propter se, sicut piis placet bonitas propter se; ut magister dicit XLIII dist. II libri sentent.. Sed ex hoc quod alicui placet virtus propter se, non constituitur aliqua

determinata species virtutis. Ergo nec ex hoc quod alicui placet malitia propter se, constituitur aliqua determinata species peccati; et sic cum peccatum in spiritum sanctum sit determinata species peccati, videtur quod non omne peccatum quod est ex malitia, sit peccatum in spiritum sanctum.

AG5

Praeterea, Augustinus dicit ad bonifacium comitem, quod omne peccatum, quocumque modo homo se alienaverit a Deo usque ad finem vitae suae, est peccatum in spiritum sanctum. Sed hoc contingit de peccato etiam quod est ex infirmitate et ignorantia. Ergo non est idem peccare in spiritum sanctum, et peccare ex malitia.

AG6

Praeterea, magister dicit in II sentent., quod illi peccant in spiritum sanctum qui putant suam malitiam exsuperare bonitatem divinam. Sed quia sic putant, errant, et omnes errantes ignorant. Ergo videtur quod peccatum in spiritum sanctum magis sit peccatum ignorantiae quam infirmitatis.

AG7

Praeterea, aliquis dicitur peccare ex aliquo dupliciter: uno modo sicut ex potentia vel habitu, aut dispositione elicente actum; alio modo sicut ex fine movente. Sed non potest dici quod peccans in spiritum sanctum peccet ex malitia sicut ex habitu vel dispositione elicente actum, quia sic omne peccatum esset in spiritum sanctum, nec iterum sicut ex fine movente, quia malitia, in quantum est malitia, non potest esse finis movens; nullum enim intendens ad malum operatur, ut dionysius dicit IV cap. De div. Nomin..

Si autem malitia dicatur movens propter bonum apparens cui coniungitur, sic omne peccatum esset ex malitia, quia in omni peccato est movens aliquod bonum apparens, quod est coniunctum malo. Non ergo peccatum in spiritum sanctum est idem quod peccatum ex malitia.

AG8

Praeterea, duplex est malitia: scilicet malitia contracta, prout beda ponit eam unum de quatuor quae consequuntur ex peccato primi parentis; est etiam malitia acta, quae est peccatum actuale. Sed peccatum in spiritum sanctum non potest dici peccatum ex malitia contracta, quia malitia contracta ad defectum et infirmitatem naturae pertinet; et sic peccatum in spiritum sanctum esset peccatum ex infirmitate; neque etiam ex malitia acta, quia sic oportet quod ante peccatum in spiritum sanctum semper praecederet peccatum aliquod actuale, quod non est verum in omni specie peccati in spiritum sanctum. Non ergo peccatum in spiritum sanctum est peccatum ex malitia.

AG9

Praeterea, peccatum in spiritum sanctum dicitur a magistris quod non facile remittitur.

Sed hoc convenit cuilibet peccato quod procedit ex habitu. Dicit enim Augustinus in libro confess., quod ex perversa voluntate sequitur libido, ex libidine consuetudo peccandi, ex consuetudine necessitas.

Ergo omne peccatum quod est ex habitu, etiam si non sit ex malitia, sed ex infirmitate vel ignorantia, est peccatum in spiritum sanctum; nam habitus vitiosus ex consuetudine causatur. Non ergo idem est peccare in spiritum sanctum, et peccare ex malitia.

SC1

Sed contra. Est quod magister dicit 43 dist. II Lib. Sentent., quod ille in spiritum sanctum peccat cui malitia propter se ipsam placet. Sed talis dicitur peccare ex malitia.

Ergo idem est peccare ex malitia, et peccare in spiritum sanctum.

SC2

Praeterea, sicut patri appropriatur potentia et filio sapientia, ita spiritui sancto appropriatur bonitas. Sed ille qui peccat ex infirmitate, quae opponitur potentiae, dicitur peccare in patrem; et ille qui peccat ex ignorantia, quae opponitur sapientiae, dicitur peccare in filium. Ergo ille qui peccat ex malitia, quae opponitur bonitati, dicitur peccare in spiritum sanctum.

CO

Respondeo. Dicendum quod de peccato in spiritum sanctum multipliciter aliqui sunt locuti.

Nam sancti doctores qui fuerunt ante Augustinum, scilicet Hilarius, Ambrosius, Hieronymus et chrysostomus, dixerunt, quod peccatum in spiritum sanctum dicitur, cum aliquis spiritum sanctum blasphemat; sive spiritus sanctus accipiatur essentialiter, prout tota trinitas potest dici etiam spiritus sanctus; sive accipiatur personaliter, secundum quod est tertia in trinitate persona.

Et hoc satis consonare videtur litterae evangelii, unde haec quaestio sumit originem. Nam cum Pharisei dicerent Christum in beelzebub eiicere Daemonia, et divinitatem Christi et spiritum sanctum per quem Christus operabatur, blasphemabant, attribuentes principi Daemoniorum quod Christus virtute suae divinitatis aut per spiritum sanctum operabatur.

Unde et peccato in spiritum sanctum in evangelio contraponitur peccatum quod est in filium, id est quod est in humanitatem Christi.

Sed quia dicitur quod peccatum in spiritum sanctum non remittitur neque in hoc saeculo neque in futuro, sequi videtur quod quicumque blasphemat spiritum sanctum vel divinitatem Christi, nunquam sui peccati remissionem habere posset, ut Augustinus obiicit in Lib. De verb. Dom., cum tamen Iudaeis et haereticis blasphemantibus divinitatem Christi et spiritum sanctum, non denegetur baptismus, in quo datur remissio peccatorum.

Et ideo Augustinus in Lib. De sermone Domini in monte, peccatum in spiritum sanctum videtur restringere ad eos qui post agnitam veritatem et sacramentorum susceptionem, blasphemant spiritum sanctum non solum verbo, ut infideles, blasphemando ipsam personam spiritus sancti, sed etiam vel corde invidentes veritati et gratiae quae est a spiritu sancto, vel etiam opere impugnantes.

Nec obstat quod Pharisei, quibus Dominus talia loquebatur, infideles erant, nondum fidei sacramentis imbuti; quia Dominus non intendebat dicere quod ipsi adhuc peccarent in spiritum sanctum irremissibiliter, cum ipse subdat: aut facite arborem bonam et fructum eius bonum, etc., sed intendebat eos monere ne blasphemando sicut faciebant, ad gradum irremissibilis peccati quandoque pervenirent.

Sed contra hoc iterum obiicit Augustinus in Lib. De verb. Domini, quia Dominus non dicit quod ei qui peccaverit in spiritum sanctum, non fiat remissio in baptisate; sed quod non fiat remissio in hoc saeculo vel futuro, quocumque modo. Unde hoc peccatum non videtur magis pertinere ad baptizatos quam ad alios; cum tamen nulli peccanti, si poenituerit in ecclesia poenitentia denegetur. Et ideo hanc sententiam retractat in Lib. Retractationum, addens quod tunc solum impugnator agnitae veritatis et invidens fraternae gratiae dicitur peccare in spiritum sanctum, quando in hoc perseverat usque ad mortem.

Et ad huius evidentiam considerandum, quod ipse circa hoc dicit in Lib. De verb.

Domini; dicit enim ibi, attendendum esse quod non omne quod indefinite in sacra Scriptura proponitur, est universaliter accipiendum; sicut quod dicitur Ioan. XV, 22: si non venissem et locutus eis non fuisset, peccatum non haberent, non est sic intelligendum quasi nullum peccatum haberent, sed quia non haberent aliquod unum peccatum, quod commiserunt contemnendo praedicationem et miracula Christi. Sic ergo cum dicitur: qui dixerit contra spiritum sanctum, determinate; et similiter quod dicitur in marco et Luca: qui blasphemaverit in spiritum sanctum etc., intelligendum est qui aliquo determinato modo blasphemaverit.

Est autem attendendum, quod verbum contra spiritum sanctum dicitur non solum ore, sed etiam corde et opere; et quod multa verba ad idem pertinentia unum verbum dicuntur, sicut frequenter legitur in prophetis: verbum quod locutus est Dominus ad Isaiam et ieremiam. Manifestum est autem quod spiritus sanctus caritas est; per caritatem autem fit remissio peccatorum in ecclesia; et ideo remissio peccatorum est effectus appropriatus spiritui sancto, secundum illud ioann.

Cap. XX, 22: accipite spiritum sanctum: quorum remisistis peccata, remittuntur eis.

Ille ergo dicitur loqui verbum irremissibile in spiritum sanctum qui corde et ore et opere sic remissioni peccatorum repugnat, ut in peccato perseveret usque ad mortem. Et ideo, secundum Augustinum, impenitentia perseverans usque ad mortem, est peccatum in spiritum sanctum.

Sicut autem remissio peccatorum appropriatur spiritui sancto, ita et bonitas.

Unde magistri sequentes aliquo modo Augustinum, dixerunt, quod ille dicit verbum et blasphemiam in spiritum sanctum qui peccat ex malitia, quae contrariatur bonitati et spiritui sancto.

Sic ergo, si loquamur de peccato in spiritum sanctum secundum sententiam antiquorum sanctorum, vel etiam secundum sententiam Augustini, non omne peccatum ex malitia est peccatum in spiritum sanctum, sicut ex dictis potest esse manifestum. Si autem loquamur secundum dicta magistralia, quae non sunt contemnenda, sic dici potest, quod proprie loquendo de peccato in spiritum sanctum, non omne peccatum ex malitia est peccatum in spiritum sanctum.

Ille enim ex malitia peccare dicitur, ut supra dictum est, cuius voluntas per se inclinatur in bonum aliquod quod habet malitiam annexam; quod quidem contingit dupliciter: nam et in rebus naturalibus dupliciter aliquid movetur: vel propter inclinationem, sicut grave Deorsum; vel propter remotionem prohibentis, sicut aqua effunditur fracto vase.

Sic ergo voluntas quandoque fertur per se in huiusmodi bonum ex propria inclinatione habitus acquisiti; quandoque vero ex remotione eius quod prohibebat a peccato, sicut spes et timor Dei, et alia dona spiritus sancti, quibus homo retrahitur a peccato. Unde proprie ille peccat in spiritum sanctum cuius voluntas in spiritum sanctum ex hoc tendit in peccatum, quia abiicit huiusmodi spiritus sancti retinacula; propter quod et desperatio, et praesumptio, et obstinatio et huiusmodi ponuntur species peccati in spiritum sanctum, ut patet per magistrum 43 dist. II sententiarum. Large tamen loquendo etiam ille qui ex inclinatione habitus peccat, potest dici peccare in spiritum sanctum, quia etiam ipse ex consequenti renititur bonitati spiritus sancti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum sententiam antiquorum sanctorum patrum, peccatum in spiritum sanctum est peccatum verbi, quo quis contra spiritum sanctum blasphemat; secundum vero alias opiniones oportet dicere quod etiam est quoddam verbum et cordis et operis, quia et corde et opere aliquid dicimus, secundum illud I Cor. XII, 3: nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in spiritu sancto, id est corde, ore et opere, ut Glossa ibidem exponit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum expositionem antiquorum sanctorum, et etiam secundum expositionem magistralem, peccatum in spiritum sanctum potest dici speciale genus peccati; dum tamen peccatum ex malitia accipiatur proprie secundum quod aliquis peccat ex hoc quod abiicit beneficia spiritus sancti, quibus retrahitur a peccato. Sed si accipiatur peccatum ex malitia secundum quod est ex inclinatione habitus, sic non est speciale

genus peccati, sed quaedam peccati circumstantia, quae potest in quolibet genere peccati inveniri. Et similiter etiam est dicendum si peccatum in spiritum sanctum sit finalis impenitentia, secundum expositionem Augustini.

RA3

Ad tertium dicendum, quod blasphemia in spiritum sanctum, secundum antiquos sanctos, accipitur prout est speciale peccatum oris; sed secundum Augustinus et magistros continetur sub blasphemia omnis repugnatio ad dona spiritus sancti, sive fiat corde, sive ore, sive opere.

RA4

Ad quartum dicendum, quod si alicui virtus complaceret propter se propter considerationem alicuius superioris moventis, ex hoc sequeretur ratio specialis virtutis; sicut si aliquis delectaretur in castitate propter amorem Dei, hoc pertineret ad virtutem castitatis; et similiter etiam si alicui complaceat malitia propter contemptum spei vel timoris, hoc pertinet ad rationem specialium peccatorum, scilicet desperationis et praesumptionis, quae sunt species peccati in spiritum sanctum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit secundum intentionem Augustini; sic autem peccatum in spiritum sanctum non est speciale genus peccati.

RA6

Ad sextum dicendum, quod desperatus, qui dicitur peccare in spiritum sanctum, putat suam malitiam exsuperare bonitatem divinam, non quantum ad opinionem, sic enim peccaret peccato infidelitatis, sed quia se habet ad modum ita putantis, in quantum ex consideratione suorum scelerum de divina bonitate diffidit.

RA7

Ad septimum dicendum, quod, sicut supra, dictum est, aliquis potest dici ex malitia peccare uno quidem modo sicut ex habitu inclinante, secundum quod malitia dicitur habitus virtuti oppositus. Nec verum est quod quicumque peccat hoc modo, ex malitia peccet; non enim quicumque iniusta agit, iam habet habitum iniustitiae; cum homo ex iniustis operationibus ad habitum iniustitiae perveniat, ut dicitur in II ethicorum. Alio modo potest intelligi quod aliquis ex malitia peccet, quia vult bonum cui coniungitur malum, nec inclinatur ad illud ex aliqua passione vel ignorantia: et sic etiam manifestum est quod non omnis peccans, ex malitia peccat.

RA8

Ad octavum dicendum, quod malitia contracta dicitur quaedam pronitas quae ex corruptione fomitis nobis inest ad mala agenda; et sic non accipitur malitia cum dicitur aliquis ex malitia peccare; sed accipitur malitia pro malitia acta, secundum quod ipsa interior electio dicitur malitia; et sic intelligendum est quod semper cum aliquis peccat ex malitia, est interior actus peccati qui dicitur malitia, ex qua procedit exterior actus peccati.

RA9

Ad nonum dicendum, quod peccatum quod fit ex inclinatione habitus, habet quidem aliquam rationem ut possit dici peccatum in spiritum sanctum; sed et aliis modis peccatum in spiritum sanctum accipi potest, ut dictum est.

|a15 Articulus 15

TTA

Quintodecimo quaeritur utrum peccatum in spiritum sanctum possit remitti.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicitur enim Matth. XII, 31, quod qui dixerit contra spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro. Ergo peccatum in spiritum sanctum nunquam remittitur.

AG2

Sed dicendum, quod dicitur non remitti, quia de difficili remittitur. Sed contra est quod dicitur Marc. III, 29: qui blasphemaverit in spiritum sanctum, non habet remissionem in aeternum, sed reus erit aeterni delicti. Non autem est reus aeterni delicti, cuius peccatum dimittitur. Ergo peccatum in spiritum sanctum nullo modo remittitur.

AG3

Praeterea, pro omni peccato quod dimittitur, est orandum. Sed pro peccatum in spiritum sanctum non est orandum; dicitur enim I Ioan. V, 16: est peccatum ad mortem; non pro eo dico ut oret quis. Ergo peccatum in spiritum sanctum nullo modo remitti potest.

AG4

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De serm. Domini in monte, quod tanta est labes huius peccati, quod humilitatem deprecandi subire non potest. Sed cum initium peccati sit superbia, ut dicitur eccli.

X, 15, nullum peccatum potest sanari nisi per humilitatem; quia contraria contrariis curantur. Ergo peccatum in spiritum sanctum non potest remitti.

AG5

Praeterea, Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum, quod peccata imbecillitatis et ignorantiae sunt venialia, non autem peccatum malitiae. Sed dicuntur venialia, quia sunt remissibilia. Ergo peccatum ex malitia, quod est in spiritum sanctum, non est remissibile.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur matth.

Cap. XII, 31, quod omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus.

SC2

Praeterea, nullus peccat ex eo quod non sperat se posse prosequi, quod est impossibile.

Si ergo impossibile esset aliquod peccatum remitti, desperans de remissione illius peccati non peccaret; quod patet esse falsum.

SC3

Praeterea, Augustinus dicit, quod de nemine desperandum est quamdiu est in via. Sed nullum peccatum trahit hominem extra statum viae.

Ergo de nullo homine est desperandum, et sic omne peccatum est remissibile.

CO

Respondeo. Dicendum, quod veritas huius quaestionis ex praemissis potest esse manifesta.

Si enim accipiat peccatum in spiritum sanctum secundum acceptionem Augustini, sic planum est quod peccatum in spiritum sanctum nullo modo remitti potest. Ex quo enim homo in peccato perseverat usque ad mortem etiam absque poenitentia, nullo modo peccatum ei remittitur, loquendo de peccatis mortalibus, secundum quae attenditur impenitentia, quam Augustinus ponit, esse peccatum in spiritum sanctum. Sunt tamen aliqua peccata levia et venialia, quae remittuntur in futuro saeculo, ut Gregorius dicit.

Secundum autem alias acceptiones peccatum in spiritum sanctum non dicitur irremissibile quia videlicet nullo modo remittatur, sed quia remittitur difficilius; et hoc dicitur duplici ratione. Primo quidem ex parte poenae, ut peccatum dicatur remissibile quod habet aliquam excusationem, ut minus debeat puniri, sicut calor dicitur remitti quando diminuitur; et hoc modo peccatum quod ex ignorantia vel infirmitate committitur, dicitur esse remissibile; quia ignorantia et infirmitas alleviant peccatum, non autem malitia.

Similiter etiam aliquam excusationem habere videbatur qui contra Christi humanitatem blasphemabant, dicentes eum potatorem vini esse, quia ex infirmitate carnis eius movebantur ad blasphemandum; sed illi qui blasphemant divinitatem Christi vel virtutem spiritus sancti, nihil excusationis habent, quod eorum peccatum alleviet. Alio modo potest dici irremissibile quantum ad culpam.

Ad cuius evidentiam considerandum est quod in rebus inferioribus dicitur aliquid impossibile per privationem potentiae activae inferioris, licet non excludatur potentia divina.

Sicut si dicamus quod Lazarus resurgere est impossibile, sublato vitae principio creato; non tamen per hoc excludimus quod Deus eum resuscitare non possit. In eo autem qui peccat in spiritum sanctum, abiiciuntur adminicula remissionis peccati, in quantum aliquis contemnit spiritum sanctum et dona eius, quibus fit remissio peccatorum in ecclesia; et similiter ille qui peccat ex malitia per inclinationem habitus, habet ignorantiam debiti finis, per quem posset reduci ad bonum, ut supra, dictum est.

Et ideo secundum huiusmodi acceptiones peccatum in spiritum sanctum dicitur irremissibile, quia sunt ablata illa remedia quibus homo iuvatur ad remissionem peccati; non tamen est irremissibile si consideretur virtus divinae gratiae tamquam activum principium, et status liberi arbitrii nondum confirmati in malo, sicut principium materiale.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus est: non remittitur in hoc saeculo neque in futuro, diversimode secundum sententiam Augustini et aliorum, sicut dictum est.

Chrysostomus tamen, facilius se expedit referens ad hoc quod Iudaei pro blasphemis in Christum illatis passuri erant poenam et in hoc saeculo per Romanos, et in futuro saeculo in damnatione inferni.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatum in spiritum sanctum dicitur aeternum delictum, quia quantum est de se, aeternitatem habet: sed ex misericordia Dei finiri potest; sicut et caritas dicitur nunquam excidere, quantum est de se, licet quandoque excidat ex vitio peccantis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod peccatum ad mortem potest intelligi quo aliquis usque ad mortem perseverat, et sic pro tali non est orandum, quia suffragia non prosunt damnatis, qui sine poenitentia decedunt. Si autem intelligatur peccatum ad mortem, id est quod ex malitia committitur, sic non prohibetur quin aliquis pro eo oret; sed non quicumque, quia non quicumque est tanti meriti ut orando ei gratiam impetrare possit; quia sanatio talium est quasi miraculosa; sicut si diceretur pro suscitatione mortui, non dico ut oret quis pro eo, id est quicumque, sed aliquis magni meriti apud Deum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod verbum illud est intelligendum, quia tales de facili humiliari non possunt, non quod omnino non possint.

RA5

Ad quintum dicendum, quod veniale tripliciter dicitur. Uno modo ex genere, sicut verbum otiosum dicitur peccatum veniale.

Alio modo ex eventu, sicut dicitur peccatum veniale motus concupiscentiae sine consensu.

Tertio modo dicitur veniale ex causa, quia scilicet habet causam veniae, quae alleviat peccatum; et hoc modo intelligendum est quod peccatum imbecillitatis et nescientiae sunt venialia, non autem peccatum industriae sive malitiae.

|q4 Quaestio 4

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum aliquod peccatum ex origine contrahatur.

PR2

Secundo utrum peccatum originale sit concupiscentia.

PR3

Tertio utrum originale peccatum sit in carne, vel in anima, sicut in subiecto.

PR4

Quarto utrum peccatum originale per prius sit in potentia animae quam in essentia.

PR5

Quinto utrum prius sit in voluntate quam in aliis potentiis.

PR6

Sexto utrum derivetur in omnes qui seminaliter procedunt ab Adam.

PR7

Septimo utrum illi qui materialiter nascuntur ab Adam, contrahant originale.

PR8

Octavo utrum peccata proximorum parentum transeant in posteros.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum aliquod peccatum ex origine contrahatur.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicitur enim Eccli. XV, 18: ante hominem vita et mors, bonum et malum: quodcumque voluerit, dabitur ei. Ex quo potest accipi, quod peccatum, quod est spiritualis mors animae, in voluntate consistit. Sed nihil quod homo contrahit ex origine sua, consistit in eius voluntate. Ergo nullum peccatum contrahit homo ex sua origine.

AG2

Praeterea, accidens non traducitur nisi per traductionem sui subiecti. Subiectum autem peccati est anima rationalis. Cum ergo anima rationalis non traducatur per originem, ut habetur in Lib. De Eccl. Dogmatibus, videtur quod neque aliquod peccatum per originem contrahatur.

AG3

Sed dicendum, quod licet subiectum peccati non traducatur, traducitur tamen caro, quae est causa peccati. Sed contra, ad traductionem accidentis non sufficit traductio eius quod non est sufficiens causa; quia ea posita, non ponitur effectus. Sed caro non est sufficiens causa peccati; quia quantumcumque caro alliciat ad peccandum, in potestate tamen voluntatis est assentire vel non assentire; et sic ipsa voluntas est sufficiens causa peccati. Sed voluntas non traducitur.

Ergo traductio carnis non sufficit ad traductionem alicuius peccati.

AG4

Praeterea, peccatum, secundum quod nunc accipitur, est cui debetur poena et increpatio.

Sed nulli defectui ex origine contracto debetur increpatio et poena: sicut enim dicit Philosophus in III ethic., si quis est caecus ex infirmitate, non increpatur; increpatur autem si sit caecus ex ebrietate. Ergo nullus defectus qui ex origine contrahitur, habet rationem peccati.

AG5

Praeterea, Augustinus in I de libero arbitrio distinguit duplex malum: unum quod agimus, quod est malum culpae, et aliud quod patimur, quod pertinet ad malum poenae.

Sed omnis defectus qui est ex alio, habet rationem passionis; nam passio est effectus illatioque actionis. Ergo nihil quod contrahitur per originem ex alio habet rationem peccati, sed solum rationem poenae.

AG6

Praeterea, in Lib. De ecclesiasticis dogmatibus dicitur: bona est caro nostra, utpote a bono Deo creata. Sed bonum non est causa mali, secundum illud Matth. VII, 18: non potest arbor bona fructus malos facere. Ergo peccatum originale non contrahitur per carnis originem.

AG7

Praeterea, plus dependet anima a carne postquam ei est unita, quam in ipsa eius unitione. Sed postquam anima iam est carni unita, non potest infici a carne nisi per suum consensum. Ergo neque in ipsa unitione.

Peccatum ergo originale non potest contrahi per carnis originem.

AG8

Praeterea, si origo carnis vitiata peccatum causat in anima, quanto origo fuerit magis vitiata, tanto maius peccatum causabit.

Sed in illis qui nascuntur ex fornicatione, magis est vitiata origo quam in illis qui nascuntur ex legitimo matrimonio. Sequeretur ergo quod illi qui ex fornicatione nascuntur, maius peccatum contrahant nascendo; quod patet esse falsum: quia non debetur eis maior poena.

AG9

Praeterea, si peccatum originale contrahitur per carnis originem, hoc non est nisi in quantum caro est corrupta. Aut ergo illa corruptio est moralis, aut naturalis. Sed moralis esse non potest: quia corruptionis moralis subiectum non est caro, sed anima. Similiter autem nec naturalis: quia sequeretur quod inficeret animam naturali actione, id est per qualitates activas et passivas; quod patet esse falsum. Nullo ergo modo peccatum contrahitur per carnis originem.

AG10

Praeterea, defectus qui consecutus est ex peccato primi parentis, est carentia originalis iustitiae, ut Anselmus dicit; et sic cum originalis iustitia sit quiddam spirituale, sequitur quod defectus praedictus sit etiam spiritualis.

Corruptio autem carnis est quiddam corporale. Spiritualia autem et corporalia sunt diversorum generum; et sic spirituale non potest causare effectum corporalem. Non ergo ex peccato primi parentis potuit causari corruptio in carne nostra, ex qua in nobis peccatum per originem transfunderetur.

AG11

Praeterea, secundum Augustinum, peccatum originale est carentia originalis iustitiae. Aut ergo originalis iustitia conveniebat animae primi hominis naturaliter ex sua creatione, aut fuit donum superadditum ex divina liberalitate. Si autem fuit animae naturalis, nunquam eam amisisset peccando: quia, ut dionysius dicit IV cap. De div. Nom., data naturalia etiam in Daemonibus permanserunt; et sic etiam omnes homines originalem iustitiam habent: quia quod est naturale uni animae, est omnibus animabus naturale; et ita nullus nasceretur cum peccato originali, id est cum carentia originalis iustitiae. Si autem fuit iustitia illa donum superadditum ex liberalitate divina: aut ergo Deus animae hominis nascentis illud donum dat, aut non. Si dat, non nascitur homo cum carentia originalis iustitiae, neque potest anima eius per carnem infici. Si autem non datur a Deo, hoc non videtur ei esse imputandum, sed Deo, qui non dedit. Nullo ergo modo homo per originem peccatum contrahere potest.

AG12

Praeterea, anima rationalis non supervenit alicui formae praeexistenti: quia non adveniret materiae tamquam forma substantialis, sed tamquam materia accidentalis, quae advenit subiecto iam existenti in actu. Oportet ergo quod adveniente anima rationali, deficiant omnes formae praeexistentes, et per consequens omnia accidentia. Cessat ergo et ipsa corruptio seminis, si qua inerat a generante.

Non ergo anima adveniens per carnem inquinari potest.

AG13

Praeterea, motus sequitur naturam elementi praedominantis in corporibus mixtis, et per consequens omnes proprietates consequuntur illud quod praedominatur in composito.

Sed anima praedominatur corpori in homine, qui ex utroque componitur; anima autem ex sua origine habet puritatem. Licet ergo caro ex sua origine aliquam impuritatem contrahat, videtur tamen quod homo nascens non debeat dici infectus peccato, sed purus.

AG14

Praeterea, peccatum est cui aliqua poena debetur: sed peccato quod per originem contrahitur, non debetur aliqua poena; nam carentia visionis divinae, quae communiter assignatur ei pro poena, non videtur esse aliqua poena; quia si homo moreretur absque omni peccato, et gratiam non haberet, non posset pervenire ad visionem divinam, in qua consistit vita aeterna, secundum illud Ioan. XVII, V. 3: haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum; et apostolus dicit, Rom. VI, 23: gratia Dei vita aeterna. Non ergo est aliquod peccatum quod per originem contrahatur.

AG15

Praeterea, sicut causa prima est nobilior quam secunda, ita causa secunda est nobilior quam effectus. Sed si peccatum traducitur a primo parente, corruptio consecuta est in carne per animam primi hominis peccantis, et ex carne perducitur ad animam hominis qui nascitur ex Adam; et sic anima primi hominis est sicut causa prima, caro autem sicut causa secunda, et anima hominis generati sicut effectus ultimus. Sic ergo anima primi hominis erit nobilior, et caro nobilior quam anima hominis generati; quod est inconveniens. Non ergo peccatum potest traduci per originem.

AG16

Praeterea, nihil agit nisi in quantum est actu. Sed in semine non est actu peccatum.

Non ergo per semen decisum anima infici potest aliquo peccato.

AG17

Praeterea, non potest esse idem causa infectionis peccati, et meriti. Sed actus generationis aliquando potest esse meritorius; puta cum aliquis in gratia existens, ad uxorem accedit causa generandae proles, vel debiti reddendi. Non ergo ex hoc poterit causari infectio peccati in prole.

AG18

Praeterea, causa particularis non inducit effectum universalem. Sed peccatum Aadae fuit quoddam particulare. Non ergo potuit inficere totam humanam naturam aliquo peccato.

AG19

Praeterea, Dominus dicit Ezech. XVIII, V. 4: omnes animae meae sunt; et vers. 30: filius non portabit iniquitatem patris. Portaret autem, si pro peccato primi hominis hi qui ab eo nascuntur, damnarentur. Non ergo peccatum in posteros Aadae traducitur propter eius peccatum.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur, Rom. V, V. 12: per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit. Sed non per imitationem; quia sic per diabolum peccatum in mundum intravit, secundum illud Sap. II, 24-25: invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum.

Imitantur autem illum qui sunt ex parte eius. Ergo per originem vitiatam peccatum a primo homine in posteros derivatur.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit XIV de civitate Dei quod primus homo sponte depravatus genuit filios depravatos. Sed depravatio non fit nisi per peccatum. Ergo filii Adam ex sua origine peccatum contrahunt.

CO

Respondeo. Dicendum quod pelagiani negaverunt aliquod peccatum per originem posse traduci.

Sed hoc ex magna parte excludit necessitatem redemptionis factae per Christum, quae maxime videtur necessaria fuisse ad abolendam infectionem peccati, quae a primo parente in totam eius posteritatem derivata est, dicente apostolo, Rom. V, 18, quod sicut per unius delictum processum est in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae. Excluditur etiam necessitas pueros baptizandi, quod tamen communis ecclesiae consuetudo habet ab apostolis derivata, ut dionysius dicit in ecclesiastica hierar..

Et ideo simpliciter dicendum est, quod peccatum traducitur per originem a primo parente in posteros. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod aliquis homo singularis dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod est quaedam persona singularis; alio modo secundum quod est pars alicuius collegii, et utroque modo ad eum potest aliquis actus pertinere. Pertinet enim ad eum in quantum est singularis persona, ille actus quem proprio arbitrio et per se ipsum facit; sed in quantum est pars collegii, potest ad eum pertinere actus aliquis quem per se ipsum non facit nec proprio arbitrio, sed qui fit a toto collegio vel a pluribus de collegio vel a principe collegii; sicut illud quod princeps civitatis facit, dicitur civitas facere, ut Philosophus dicit. Huiusmodi enim collegium hominum reputatur quasi unus homo, ita quod diversi homines in diversis officiis constituti sunt quasi diversa membra unius corporis naturalis, ut apostolus inducit de membris ecclesiae, I Cor. XII, 12.

Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente humanam naturam accipientium, quasi unum collegium, vel potius sicut unum corpus unius hominis consideranda est; in qua quidem multitudo unusquisque homo, etiam ipse Adam, potest considerari vel quasi singularis persona, vel quasi aliquod membrum huius multitudinis, quae per naturalem originem derivatur ab uno.

Est autem considerandum quod primo homini in sua institutione datum fuerat divinitus quoddam supernaturale donum, scilicet originalis iustitia, per quam ratio subdebatur Deo, et inferiores vires rationi, et corpus animae.

Hoc autem donum non fuerat datum primo homini ut singulari personae tantum, sed ut cuidam principio totius humanae naturae, ut scilicet ab eo per originem derivaretur in posteros. Hoc autem donum acceptum primus homo per liberum arbitrium peccans amisit eo tenore quo sibi datum fuerat, scilicet pro se et pro tota sua posteritate. Defectus ergo huius doni totam eius posteritatem consequitur; et sic iste defectus eo modo traducitur in posteros quo modo traducitur humana natura; quae quidem traducitur non quidem secundum se totam, sed secundum aliquam sui partem, scilicet secundum carnem, cui Deus animam infundit; et sic sicut anima divinitus infusa pertinet ad naturam humanam ab Adam derivatam, propter carnem cui coniungitur; ita et defectus praedictus pertinet ad animam propter carnem, quae ab Adam propagatur non solum secundum corpulentam substantiam, sed etiam secundum seminalem rationem, id est non solum materialiter, sed sicut ab activo principio: sic enim filius accipit a patre naturam humanam.

Si ergo consideretur iste defectus hoc modo per originem in istum hominem derivatus, secundum illud quod iste homo est quaedam persona singularis, sic huiusmodi defectus, non potest habere rationem culpae, ad cuius rationem requiritur quod sit voluntaria. Sed si consideretur iste homo generatus sicut quoddam membrum totius humanae naturae a primo parente propagatae, ac si omnes homines essent unus homo, sic habet rationem culpae propter voluntarium eius principium, quod est actuale peccatum primi parentis; sicut si dicamus, quod motus manus ad homicidium perpetrandum, secundum quod manus per se consideratur, non habet rationem culpae, quia manus de necessitate movetur ab alio. Si autem consideretur ut est pars totius hominis, qui voluntate agit,

sic habet rationem culpae, quia sic est voluntarius. Sicut ergo homicidium non dicitur culpa manus, sed culpa totius hominis; ita huiusmodi defectus non dicitur esse peccatum personale, sed peccatum totius naturae; nec ad personam pertinet, nisi in quantum natura inficit personam. Et sicut ad unum peccatum faciendum diversae partes hominis adhibentur, scilicet voluntas, ratio, manus et huiusmodi, et tamen est unum solum peccatum propter unitatem principii, scilicet voluntatis, a quo peccati ratio ad omnes actus partium derivatur; ita et ratione principii in tota natura humana consideratur quasi unum peccatum originale; propter quod apostolus dicit, Rom. V, 12: in quo omnes peccaverunt; quod secundum Augustinum, potest intelligi in quo scilicet primo homine, vel in quo peccato primi hominis, ut peccatum primi hominis sit quasi commune peccatum omnium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum quod per originem contrahitur, dicitur voluntarium ratione sui principii, scilicet voluntatis primi parentis, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod istud peccatum consequitur totam naturam humanam; unde subiectum huius peccati est anima, secundum quod est pars humanae naturae: et ideo sicut humana natura traducitur, licet anima non traducatur; ita etiam peccatum originale traducitur, licet anima non traducatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod caro non est sufficiens causa peccati actualis, sed peccati originalis est sufficiens causa; sicut et traductio carnis est sufficiens causa, materialiter tamen, humanae naturae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ei quod est per originem contractum, non debetur poena et increpatio si referatur ad personam, quia sic non habet rationem voluntarii, sed si referatur ad naturam, sic habet rationem voluntarii, ut dictum est et hoc modo debetur ei increpatio et poena.

RA5

Ad quintum dicendum, quod defectus per originem contractus habet quidem rationem existentis ab alio, si referatur ad personam, non autem si referatur ad naturam; sic enim est quasi a principio intrinseco.

RA6

Ad sextum dicendum, quod caro nostra in sui natura bona est, sed secundum quod est privata originali iustitia propter peccatum primi parentis, sic causat originale peccatum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod sicut dictum est, peccatum originale per se loquendo est peccatum naturae, non personae, nisi ratione naturae infectae. Actus autem generationis proprie deservit naturae, quia ordinatur ad conservationem speciei; sed carnem iam esse animae unitam pertinet ad constitutionem personae; et ideo caro magis causat originale peccatum prout consideratur in via generationis quam prout est iam unita.

RA8

Ad octavum dicendum, quod in illis qui nascuntur ex fornicatione, est quidem origo dupliciter vitiata, vitio scilicet naturae, quod traducitur ex Adam, et vitio personae, id est patris generantis, ex quo vitio nulla infectio in prole relinquitur. Quilibet enim generans traducit peccatum originale in quantum generat ut Adam, non in quantum generat ut Petrus vel martinus; id est per id quod habet ab Adam, non per id quod est proprium sibi.

RA9

Ad nonum dicendum, quod corruptio quae est in carne, est quidem actus naturalis, sed intentione et virtute moralis. Ex peccato enim primi parentis destituta est caro eius illa virtute ut ex ea possit decidi semen per quod originalis iustitia in alios propagetur; et sic in semine defectus huius virtutis est defectus moralis corruptionis, et quaedam intentio eius; sicut dicimus intentionem coloris esse in aere, et intentionem animae esse in semine. Et ex hoc etiam est ibi virtus ad similem imperfectionem, sicut est ibi virtus ad productionem humanae naturae in prole generata.

RA10

Ad decimum dicendum, quod nihil prohibet a causa spirituali causari effectum corporalem.

Nam et boetius dicit in libro de trinitate quod formae quae sunt in materia, venerunt a formis quae sunt sine materia: et in nobis ipsis a voluntate movetur inferior appetitus, ad cuius motum sequitur transmutatio corporalis.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod originalis iustitia fuit superaddita primo homini ex liberalitate divina; sed quod huic animae non detur a Deo, non est ex parte eius, sed ex parte humanae naturae, in qua invenitur contrarium prohibens.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod in semine est corruptio originalis peccati non actu sed virtute, eo modo quo est ibi virtute humana natura: quae quidem virtus activa in semine est in spiritu spumoso, ut Aristoteles dicit in Lib. De gener. Animalium, non autem in materia quae amittit unam formam et recipit aliam.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod sicut dionysius dicit IV cap. De div. Nom., bonum contingit ex tota integra causa, sed malum provenit etiam ex singularibus defectibus; et ideo defectus qui est ex parte corporis sufficit ad integritatem humanae naturae tollendam.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod carentia divinae visionis dupliciter competit alicui.

Uno modo sic quod non habeat in se unde possit ad divinam visionem pervenire, et sic carentia divinae visionis competeret ei qui in solis naturalibus esset etiam absque peccato; sic enim carentia divinae visionis non est poena, sed defectus consequens omnem naturam creatam: quia nulla creatura ex suis naturalibus potest pervenire ad visionem divinam. Alio modo potest alicui competere carentia divinae visionis hoc modo ut habeat in se aliquid ex quo debeatur ei quod careat visione divina; et sic carentia visionis divinae est poena et originalis et actualis peccati.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod duplex est causa. Una principalis quae agit per propriam formam, et haec est nobilior quam effectus in quantum est causa. Alia est causa instrumentalis quae non agit per formam propriam, sed in quantum est mota ab alio, et hanc non oportet nobiliorem esse effectui, sicut serra non est nobilior quam domus. Hoc autem modo semen carnale est causa naturae humanae in prole, et etiam culpae originalis in anima eius.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod aliquod agens est in actu multipliciter. Uno modo secundum propriam formam, quae vel continet formam effectus secundum similitudinem speciei, sicut ignis generat ignem; vel secundum virtutem tantum, sicut sol generat ignem. Alio modo, secundum motum ab alio; et hoc modo instrumentum agit ut ens actu: et sic etiam semen est actu, in quantum est in eo motus et intentio animae generantis, secundum Philosophum in Lib. De gener. Animalium; et ex hoc habet virtutem causandi et humanam naturam et originale peccatum.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod aliquis vir iustus accedendo ad uxorem meretur secundum id quod est proprium sibi; et sic non transmittit peccatum originale, sed secundum id quod habet ab Adam, ut supra dictum est.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod Adam in quantum fuit principium humanae naturae, habuit rationem causae universalis, et ita per eius actum corrupta est tota humana natura, quae ab eo propagatur.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod peccatum primi hominis est quodammodo peccatum commune totius humanae naturae, ut dictum est; et ideo cum aliquis punitur pro peccato primi parentis, non punitur pro peccato alterius, sed pro peccato suo.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur quid sit peccatum originale.

TTB

Et videtur quod sit concupiscentia.

AG1

Dicit enim Augustinus in Lib. De baptismo parvulorum: Adam praeter imitationis exemplum occulta etiam tabe carnalis concupiscentiae suae tabefecit in se omnes de sua stirpe venturos; unde apostolus recte ait: in quo omnes peccaverunt. Sed peccatum originale est in quo omnes peccaverunt, ut dictum est. Ergo peccatum originale est concupiscentia.

AG2

Praeterea, Anselmus dicit in Lib. De conceptu virginali: sic factus est ut inordinatam concupiscentiam sentire non deberet.

Sed, sicut in eodem libro dicit peccatum est non solum cum non habet homo quod debet habere, sed etiam cum habet quod non debet habere. Ergo concupiscentia contracta, est peccatum originale.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit in libro retractationum, quod concupiscentiae reatus in baptisate solvitur. Sed proprie solvitur in baptisate reatus originalis peccati. Ergo concupiscentia est originale peccatum.

AG4

Damascenus dicit in libro II, quod peccatum est ex eo quod aliquis avertitur ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam: ex quo habetur quod peccatum est contra naturam. Sed concupiscentia est naturalis; hanc enim natura omnia animalia docuit. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

AG5

Sed dicendum, quod concupiscentia est naturalis secundum naturam corruptam, non autem secundum naturam institutam.

Sed contra, concupiscentia est proprius actus potentiae concupiscibilis. Sed vis concupiscibilis est naturalis, etiam secundum naturam institutam. Ergo etiam concupiscentia.

AG6

Praeterea, nullum peccatum se habet ad bonum et ad malum. Sed concupiscentia est et boni, puta sapientiae, et mali, puta rapinae.

Ergo concupiscentia de se non est peccatum originale.

AG7

Praeterea, concupiscentia nominat vel habitum, vel actum. Sed secundum quod nominat actum, est peccatum actuale, non originale: secundum autem quod nominat habitum, non potest esse peccatum originale: quia habitus in aliquo homine acquisitus ex propriis eius actibus malis non est peccatum, alioquin continue peccaret et continue demereretur; et sic multo minus habitualis concupiscentia causata in hoc homine ex actu primi parentis habet nomen peccati.

Nulla ergo modo concupiscentia est originale peccatum.

AG8

Praeterea, omnis habitus aut est naturalis, aut acquisitus, aut infusus. Sed peccatum originale non est habitus naturalis: quia secundum dionysium IV cap. De divin. Nomin., nihil quod inest alicui secundum naturam est ei malum. Similiter etiam nec est habitus acquisitus: quia habitus acquisiti causantur ex actibus, ut patet per Philosophum in II ethicorum: peccatum autem originale non acquiritur ex actibus, sed trahitur per originem.

Similiter etiam non est habitus infusus: quia talium habituum solus Deus est causa intus in anima operans, qui tamen non potest esse causa peccati. Nulla ergo modo peccatum originale est habitualis concupiscentia.

AG9

Praeterea, secundum communem theologorum sententiam, in bonis habitus praecedit actum: quia habitus infusus est a Deo, actus autem est a nobis, in malis autem actus praecedit habitum. Si ergo peccatum originale sit habitualis concupiscentia sequeretur quod mali actus, qui sunt peccata actualia, praecederent peccatum originale; quod est inconveniens.

AG10

Praeterea, peccatum originale ponitur esse fomes omnis peccati. Sed peccata non solum causantur ex concupiscentia, sed etiam per malitiam vel ignorantiam, ut in superioribus, habitum est. Ergo peccatum originale non est concupiscentia.

AG11

Praeterea, si concupiscentia est originale peccatum, aut hoc habet per sui essentiam, et sic remanente concupiscentia post baptismum, non esset solutum peccatum originale, quod est inconveniens; aut dicitur peccatum originale propter aliquid aliud adiunctum; et sic illud aliud magis est peccatum originale. Non ergo peccatum originale est concupiscentia.

AG12

Praeterea, accidens causatur ex principiis subiecti. Sed peccati originalis subiectum est anima; concupiscentiae autem causa non est anima, sed caro. Ergo concupiscentia non est originale peccatum.

AG13

Praeterea, concupiscentia maxime videtur esse originale peccatum, secundum quod importat necessitatem concupiscendi. Sed haec necessitas dupliciter intelligi potest. Uno modo ut sit necessitas consentiendi motibus concupiscentiae; quae quidem necessitas non potest dici peccatum originale, quia non manet post baptismum: originale autem manet actu et transit reatu. Alia autem est necessitas sentiendi concupiscentiae motus; sed nec haec potest esse originale peccatum. Aut enim esset originale peccatum propter se ipsam, aut propter aliud. Si propter se ipsam, cum talis necessitas maneat post baptismum, sequeretur quod peccatum originale maneret post baptismum: si autem propter aliud, scilicet propter carentiam originalis iustitiae, nec hoc videtur esse possibile, quia necessitas sentiendi huiusmodi motus se habet ad peccatum originale sicut sentire in actu se habet ad peccatum actuale. Sentire autem in actu motus concupiscentiae, non est peccatum actuale propter hoc quod adiungitur ei carentia gratiae: alioquin in istis qui sunt sine gratia, quilibet motus concupiscentiae esset peccatum: quod patet esse falsum, cum quandoque per rationem naturalem concupiscentiae motibus resistant. Neque ergo necessitas sentiendi huiusmodi motus est peccatum originale propter carentiam originalis iustitiae adiunctam; et sic nullo modo concupiscentia est originale peccatum.

AG14

Praeterea, si concupiscentia est originale peccatum, aut hoc est essentialiter, aut causaliter. Sed non essentialiter: quia concupiscentia est causa originalis peccati, secundum Augustinum: causa autem est extra essentiam rei. Similiter autem neque causaliter: quia causa praecedit effectum, concupiscentia autem non praecedit carentiam originalis iustitiae, in qua maxime consistit ratio originalis peccati, sed magis ex ea sequitur. Nulla ergo modo concupiscentia est originale peccatum.

AG15

Praeterea, sicut in statu naturae corruptae concupiscibilis repugnat rationi, ita et irascibilis. Ergo non magis debet dici concupiscentia originale peccatum quam ira.

AG16

Item ostendebatur quod peccatum originale sit ignorantia.

Dicit enim Anselmus in libro de praedestinatione, quod humanae naturae imputatur ad peccatum originale impotentia iustitiam habendi, et eam intelligendi. Sed impotentia intelligendi pertinet ad ignorantiam. Ergo peccatum originale est ignorantia.

AG17

Praeterea, in eodem libro dicitur, quod minoratio pulchritudinis humanae naturae imputatur ad peccatum. Sed maxima pulchritudo humanae naturae consistit in splendore scientiae. Ergo videtur quod peccatum originale quod imputatur humanae naturae, sit minoratio scientiae, scilicet ignorantia.

AG18

Praeterea, Hugo de sancto victore dicit, quod vitium quod nascendo contraximus, est per ignorantiam in mente, et per concupiscentiam in carne. Sed huiusmodi vitium est peccatum originale. Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia quam ignorantia.

AG19

Ignorantia est aliud a concupiscentia, nec est in eodem subiecto. Sed idem non est in diversis generibus, nec in diversis subiectis. Ergo originale peccatum cum non sit concupiscentia, non potest esse ignorantia.

AG20

Praeterea, sicut intellectus defectum patitur propter originale peccatum, ita et inferiores vires, ut generativa, et etiam ipsum corpus. Si ergo ignorantia, quae est defectus intellectus, ponatur esse peccatum originale, pari ratione et omnes defectus inferiorum virium, et etiam ipsius corporis; quod videtur inconveniens.

AG21

Item, ostendebatur quod peccatum originale est carentia originalis iustitiae.

Anselmus enim sic argumentatur in libro de conceptu virginali. Omne peccatum est iniustitia, et per consequens excludit aliquam iustitiam. Sed peccatum originale non excludit aliam iustitiam quam originalem.

Ergo originale peccatum est carentia originalis iustitiae.

AG22

Culpa dicitur per privationem gratiae gratum facientis. Sed originalis iustitia non includit gratiam gratum facientem; quia in originali iustitia primus homo conditus fuit, non autem in gratiam gratum facientem, ut videtur per magistrum in II sententiarum.

Ergo carentia originalis iustitiae non constituit rationem peccati.

AG23

Praeterea, originalis iustitia non restituitur per baptismum, quia adhuc vires inferiores rationi resistunt. Si ergo peccatum originale esset carentia originalis iustitiae, sequeretur quod peccatum originale non solveretur per baptismum, quod est haeticum.

AG24

Praeterea, subiectum debet poni in definitione accidentis. Sed cum dicitur quod peccatum originale est carentia originalis iustitiae, non fit ibi mentio de subiecto. Ergo assignatio est insufficientis.

AG25

Praeterea, sicut originalis iustitia, tollitur per peccatum originale, ita gratia tollitur per peccatum actuale. Sed carentia gratiae non est ipsum peccatum actuale, sed effectus eius. Ergo neque carentia originalis iustitiae est ipsum peccatum originale.

AG26

Item, ostendebatur quod peccatum originale sit poena et culpa.

Quia super illud psalm. Lxxxiv, 26: benedixisti, Domine, terram tuam, dicit Glossa, quod id quod contrahimus ab Adam, est poena et culpa. Hoc autem est peccatum originale. Ergo peccatum originale est poena et culpa.

AG27

Praeterea, Ambrosius dicit, quod vitium, sive poena, naturam corrumpit; culpa Deum offendit. Sed originale peccatum facit utrumque. Ergo est et culpa et poena.

AG28

Hugo de sancto victore dicit, quod peccatum originale est mortalis infirmitas, quam consequitur concupiscendi necessitas. Sed infirmitas nominat poenam.

Ergo peccatum originale est poena tantum.

AG29

Praeterea, Anselmus, loquens de peccato originali, comparat ipsum servituti quam patiuntur aliqui pro peccato patris, qui peccavit crimine laesae maiestatis. Sed talis servitus est poena tantum. Ergo peccatum originale est poena tantum.

AG30

Praeterea, Augustinus dicit in XV de civitate Dei, quod peccatum originale est languor naturae. Sed languor nominat poenam. Ergo peccatum originale est tantum poena.

CO

Respondeo. Dicendum quod veritas huius quaestionis accipi potest ex his quae supra dicta sunt.

Dictum est enim supra, quod peccatum originale est huius personae vel illius, prout consideratur ut pars quaedam multitudinis ab Adam derivatae, ac si esset quoddam membrum unius hominis. Dictum est etiam quod unius hominis peccantis est unum peccatum, secundum quod ad totum refertur et ad primum peccandi principium, licet executio peccati fiat per diversa membra.

Sic ergo peccatum originale in isto homine vel in illo nihil est aliud quam id quod ad ipsum pervenit per originem ex peccato primi parentis. Sicut peccatum in manu aut in oculo nihil aliud est quam id quod pervenit ad manum vel ad oculum ex motione primi principii peccantis, quod est voluntas; licet ex una parte fiat motio per naturalem originem, ex alia vero parte per imperium voluntatis.

Id vero quod pervenit ad manum de peccato unius hominis singularis, est quidam effectus et impressio motus primi inordinati, qui erat in voluntate: unde oportet quod eius similitudinem gerat. Motus autem voluntatis inordinatus est conversio ad bonum aliquod temporale absque ordine convenienti ad debitum finem. Quae quidem inordinatio est aversio ab incommutabili bono; et hoc est quasi formale, illud autem quasi materiale, nam formalis ratio moralis actus accipitur per comparisonem ad finem. Unde et id quod ad manum pertinet de peccato unius hominis, nihil aliud est quam applicatio eius ad aliquem effectum sine aliquo ordine iustitiae.

Iam vero si motus voluntatis pervenit ad aliquod quod non est susceptivum peccati, puta ad lanceam vel gladium, non dicimus ibi esse peccatum nisi virtualiter et per modum effectus, in quantum scilicet lancea vel gladius movetur per actum peccati et perficit peccati effectum, non quod ipsa lancea vel gladius peccet quia non sunt aliquid hominis peccantis, sicut manus vel oculus.

Sic ergo in peccato primi parentis fuit aliquid formale, scilicet aversio ab incommutabili bono, et aliquid materiale, scilicet conversio ad bonum commutabile. Ex hoc autem quod aversus fuit ab incommutabili bono, donum originalis iustitiae amisit; ex hoc vero quod conversus est inordinate ad commutabile bonum, inferiores vires quae erigi debebant ad rationem, depressae sunt ad inferiora.

Sic ergo et in his quae ex eius stirpe oriuntur, et superior pars animae caret debito ordine ad Deum, qui erat per originalem iustitiam, et inferiores vires non subduntur rationi, sed ad inferiora convertuntur secundum proprium impetum; et ipsum etiam corpus in corruptione tendit secundum inclinationem contrariorum ex quibus componitur.

Sed superior pars animae, et etiam quaedam inferiorum virium, quae sunt sub voluntate, et ei natae sunt obedire, recipiunt huiusmodi sequelam primi peccati secundum rationem culpae: sunt enim culpae susceptivae huiusmodi partes. Sed inferiores vires quae non subduntur voluntati, scilicet potentiae animae vegetabilis, et etiam ipsum corpus, suscipit huiusmodi sequelam secundum rationem poenae, non secundum rationem culpae; nisi forte virtualiter, prout scilicet huiusmodi poena peccatum consequens, peccati est productiva, secundum quod vis generativa per decisionem corporalis seminis operatur ad traductionem peccati originalis simul cum humana natura.

Sed inter superiores vires quae suscipiunt defectum per originem traductum secundum rationem culpae, una est quae omnes alias movet, scilicet voluntas; omnes autem aliae moventur ab ea ad suos actus. Semper autem quod est ex parte agentis et moventis, est sicut formale: quod autem est ex parte mobilis et patientis, est sicut materiale.

Et ideo cum carentia originalis iustitiae se habeat ex parte voluntatis, ex parte autem inferiorum virium a voluntate motarum sit pronitas ad inordinate appetendum, quae concupiscentia dici potest; sequitur quod peccatum originale in hoc homine vel in illo nihil est aliud quam concupiscentia cum carentia originalis iustitiae, ita tamen quod carentia originalis iustitiae est quasi formale in peccato originali, concupiscentia autem est quasi materiale; sicut et in peccato actuali aversio ab incommutabili bono est quasi formale, conversio autem ad commutabile bonum est quasi materiale; ut sic intelligatur in peccato originali aversa anima et conversa, sicut in peccato actuali actus, ut ita dicam, aversus et conversus.

RA1

Concedendae sunt ergo rationes quibus probatur quod originale peccatum sit concupiscentia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aliquid potest esse naturale homini dupliciter.

Uno modo in quantum est animal: et sic naturale est ei quod concupiscibilis feratur in delectabile secundum sensum communiter loquendo. Alio modo in quantum est homo, id est animal rationale; et sic naturale est ei quod concupiscibilis feratur in delectabile sensus secundum ordinem rationis. Concupiscentia ergo, per quam prona est vis concupiscibilis ut feratur in delectabile sensus praeter ordinem rationis, est contra naturam hominis in quantum est homo, et ita pertinet ad peccatum originale.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut vis concupiscibilis naturalis est homini secundum naturam institutam; ita et quod subdatur rationi, est ei naturale, secundum id quod Philosophus dicit in III de anima, quod appetitus sensitivus sequitur appetitum rationis, sicut sphaera movetur a sphaera.

RA6

Ad sextum dicendum, quod concupiscentia est quidem boni, secundum quod sequitur ordinem rationis; est autem mali, secundum quod est praeter ordinem rationis; quia, ut dionysius dicit in IV cap. De divin.

Nomin., malum hominis est praeter rationem esse; et inde est quod furere praeter rationem est malum in homine, quamvis sit bonum in cane.

RA7

Ad septimum dicendum, quod concupiscentia secundum quod pertinet ad originale peccatum, non est concupiscentia actualis, sed habitualis. Sed intelligendum est quod ex habitu efficitur habiles ad aliquid. Dupliciter autem aliquid agens potest esse habile ad aliquid agendum. Uno modo ex aliqua forma inclinante ad hoc, sicut corpus grave ex forma sua quam habet a generante, inclinatur Deorsum; alio modo ex subtractione eius quod impediabat: sicut vinum effunditur fractis circulis qui effusionem impediabant, et equus concitatus praecipitanter vadit rupto freno quo retinebatur. Sic ergo concupiscentia habitualis potest dici dupliciter.

Uno modo aliqua dispositio vel habitus inclinans ad concupiscendum: sicut si in aliquo ex frequenti actuali concupiscentia causaretur concupiscentiae habitus; et sic concupiscentia non dicitur originale peccatum. Alio modo potest intelligi habitualis concupiscentia ipsa pronitas velabilitas ad concupiscendum, quae est ex hoc quod vis concupiscibilis non perfecte subditur rationi, sublato freno originalis iustitiae; et hoc modo peccatum originale materialiter loquendo est habitualis concupiscentia. Nec tamen sequitur, si habitualis concupiscentia positive accepta non habet rationem peccati actualis secundum quod causatur ex actibus personae, quod propter hoc habitualis concupiscentia per remotionem accepta non habeat rationem originalis peccati secundum quod ex actu primi parentis causatur; quia peccatum originale non eadem ratione dicitur peccatum quae et actuale: quia actuale peccatum in actu voluntario alicuius personae consistit; et ideo quod ad talem actum non pertinet, non habet rationem actualis peccati; sed peccatum originale est personae secundum naturam, quam ab alio traxit per originem; et ideo omnis defectus in natura proles inventus derivatus a peccato primi parentis, habet rationem peccati originalis, dummodo sit in subiecto quod sit susceptivum culpa. Nam, sicut Augustinus dicit in I retract., concupiscentia dicitur peccatum, quia est a peccato facta.

RA8

Ad octavum dicendum, quod sicut habitus vitiosus qui est proprius huius personae, est acquisitus ex actibus huius personae; ita et habitualis concupiscentia quae pertinet ad peccatum naturae, est acquisita ex voluntario actu primi parentis; non autem est naturalis, proprie loquendo, neque infusa.

RA9

Ad nonum dicendum, quod obiectio illa procedit de habitu personali positive dicto: talis autem habitus non est peccatum originale.

RA10

Ad decimum dicendum, quod sub peccato originali comprehenditur et malitia et ignorantia. Sicut enim concupiscentia contracta per originem nihil est aliud quam destitutio inferiorum virium a retinaculo iustitiae originalis; ita malitia contracta nihil aliud est quam destitutio ipsius voluntatis ab originali iustitia; et inde incurrit omnem pronitatem ad mala eligendum. Et sic secundum praemissa, malitia se habet in peccato originali ut formale; concupiscentia autem ut materiale. De ignorantia autem postea dicitur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod aliquid dicitur aliquale propter aliud, non solum sicut propter accidens, sed etiam sicut propter formale principium; sicut corpus dicitur vivum propter animam; nec tamen sequitur quod corpus non sit pars rei viventis.

Et similiter concupiscentia dicitur originale peccatum propter carentiam originalis iustitiae; quae sicut dictum est, se habet ad ipsam ut formale ad materiale: unde non sequitur quod concupiscentia non sit aliquid originalis peccati.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod accidens naturale causatur ex principiis subiecti; non autem accidens innaturale, cuiusmodi est peccatum originale; et tamen etiam peccatum originale causatur a voluntate primi parentis.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod concupiscentia secundum quod est aliquid originalis peccati, non nominat necessitatem consentiendi motibus concupiscentiae inordinatis, sed nominat necessitatem sentiendi, quae quidem manet post baptismum; sed non manet cum carentia originalis iustitiae, ex qua est reatus poenae. Et ideo dicitur, quod manet actu, et transit reatu. Nec tamen oportet quod necessitas sentiendi concupiscentiae motus, non habeat rationem originalis peccati, propter hoc quod sentire huiusmodi motus non habet rationem peccati actualis propter carentiam gratiae: quia peccatum actuale in actu consistit, est enim actus inordinatus. Et ideo defectus

qui constituit actuale peccatum, est ipsa inordinatio actus, non autem carentia gratiae, quae est defectus in subiecto peccati.

Sed peccatum originale est peccatum naturae; et ideo inordinatio naturae per subtractionem originalis iustitiae facit rationem originalis peccati.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod concupiscentia potest dupliciter considerari. Uno modo secundum quod est in alio; et hoc modo concupiscentia quae est in patre, ponitur causa originalis peccati quod est in filio; et non est de essentia eius, sed praecedat ipsum. Alio modo potest considerari secundum quod est in eodem; et sic est causa per modum materiae, quae est de essentia rei, et praecedat quodammodo per modum materiae, sicut et corpus praecedat animam in ordine causae materialis. Dictum est enim supra, quod ex carne, ad quam pertinet concupiscentia, inficitur anima, ad quam pertinet carentia originalis iustitiae.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod etiam corruptio irascibilis materialiter se habet in peccato originali, sicut et corruptio concupiscibilis; denominatur tamen magis a concupiscibili propter duo. Primo quidem, quia omnes passiones irascibilis ab amore oriuntur, qui est in concupiscibili; et ad gaudium vel tristitiam terminantur, quae sunt etiam in concupiscibili; unde et communiter tam motus concupiscibilis quam irascibilis, concupiscentia dici potest. Secundo, quia peccatum originale traducitur per actum generationis, in qua maxime est delectatio, circa quam apparet inordinatio concupiscibilis; unde concupiscibilis dicitur non solum corrupta, sed etiam infecta, in quantum per huiusmodi actum traducitur originale peccatum.

RA16

Ad decimumsextum dicendum est, quod inter alias vires etiam intellectus a voluntate movetur; et sic defectus intellectus etiam continetur materialiter sub peccato originali. Qui quidem defectus est carentia illius scientiae naturalis quam homo in primo statu habuisset.

Et per hunc modum ignorantia materialiter continetur sub peccato originali.

RA19

Ad decimumnonum dicendum est, quod cum peccatum originale sit peccatum naturae, sicut natura humana ex multis partibus componitur, ita multa conveniunt ad originale peccatum, scilicet defectus diversarum partium humanae naturae.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod ea quae non sunt nata obedire rationi, non sunt susceptiva culpa; et ideo in eis defectus traductus non habet rationem culpa, sed poenae tantum. Intellectus autem est susceptivus culpa; potest enim aliquis et mereri et demereri per actum intellectus, secundum quod est voluntarius; et ideo non est simile.

RA21

Ad vicesimumprimum quod quaerebatur de carentia originalis iustitiae dicendum est, quod est sicut formale in originali peccato, ut dictum est.

RA22

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod originalis iustitia includit gratiam gratum facientem; nec credo verum esse, quod homo sit creatus in naturalibus puris. Si tamen non includit gratiam gratum facientem, non tamen propter hoc excluditur quin carentia originalis iustitiae habeat rationem culpa, quia ex hoc ipso quod aliquis peccat contra dictamen rationis naturalis, incurrit culpam. Rectitudo enim gratiae non est sine rectitudine naturae.

RA23

Ad vicesimumtertium dicendum, quod iustitia originalis restituitur in baptismo quantum ad hoc quod superior pars animae coniungitur Deo, per cuius privationem inerat reatus culpa, sed non quantum ad hoc quod rationi subiiciantur inferiores vires; ex huiusmodi enim defectu est concupiscentia quae manet post baptismum.

RA24

Ad vicesimumquartum dicendum, quod in definitione iustitiae ponitur voluntas. Est enim iustitia rectitudo voluntatis ut Anselmus dicit: et ideo ex quo iustitia ponitur in definitione originalis peccati, non deest ibi subiectum; sicut si simus ponatur in definitione alicuius, non oportet quod ponatur ibi nasus, quod ponitur in definitione simi.

RA25

Ad vicesimumquintum dicendum, quod privatio gratiae non est in ipso actu, sed in subiecto actus, et ideo non pertinet ad peccatum actuale; sed carentia originalis iustitiae est in natura; et ideo potest pertinere ad originale peccatum, quod est peccatum naturae.

RA26

Ad vicesimumsextum quod quaerebatur, utrum sit poena tantum, vel poena et culpa, dicendum sicut supra dictum est, quod si comparetur ad istum hominem prout est persona quaedam non habito respectu ad naturam, sic est poena; si autem comparetur ad principium in quo omnes peccaverunt, sic habet rationem culpa.

Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur in quo sit peccatum originale sicut in subiecto, utrum scilicet in carne, vel in anima.

TTB

Et videtur quod in carne, et non in anima.

AG1

Anima enim est creata a Deo. Sed a Deo non habet immunditiam peccati, nec etiam ex se ipsa, quia sic esset actuale peccatum.

Ergo nullo modo originale peccatum est in anima.

AG2

Praeterea, in quocumque est peccatum originale, ille peccavit in Adam, secundum illud apostoli, Rom. V, 12: in quo omnes peccaverunt. Sed anima huius hominis non peccavit in Adam, quia non erat ibi. Ergo in anima non est peccatum originale.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit in libro contra quinque haereses, quod radii solis sparguntur per faeces, nec inquinantur.

Sed anima est quaedam lux spiritualis, et sic est virtuosior quam lux corporalis. Ergo anima non inquinatur per immunditias carnis.

AG4

Praeterea, poena respondet culpae. Sed poena peccati originalis est mors, quae non est solius animae, sed coniuncti. Ergo peccatum originale non est in anima, sed in coniuncto.

AG5

Praeterea, verius est aliquid in causa quam in effectu. Si ergo causa infectionis animae est ex carne, videtur quod originale peccatum magis sit in carne quam in anima.

SC

Sed contra, est quod Ambrosius dicit, quod idem est susceptivum virtutis et vitii. Sed caro non est susceptiva virtutis. Ergo nec vitii.

CO

Respondeo. Dicendum, quod ad huius quaestionis intelligentiam duas distinctiones considerare oportet.

Primo quidem, quod aliquid dupliciter dicitur esse in aliquo: uno modo sicut in proprio subiecto, alio modo sicut in causa. Proprium autem subiectum alicuius accidentis coaequatur ipsi accidenti; puta, si volumus considerare proprium subiectum felicitatis et virtutis, cum felicitas et virtus sint propria hominis, proprium subiectum utriusque erit id quod est proprium hominis, scilicet pars animae rationalis, ut Philosophus probat in I ethic.. Causa autem est duplex, scilicet instrumentalis et principalis. In principali quidem causa est aliquid secundum similitudinem formae, vel eiusdem speciei, si sit causa univoca; puta, cum homo generat hominem, vel ignis ignem; vel secundum aliquam excellentiorem formam, si sit agens non univocum; sicut sol generat hominem.

In causa autem instrumentali est aliquis effectus secundum virtutem quam recipit instrumentum a causa principali, in quantum movetur ab ea: aliter enim est forma domus in lapidibus et lignis, tamquam in proprio subiecto; et aliter in anima artificis, tamquam in causa principali; et aliter in serra et securi tamquam in causa instrumentali.

Manifestum est autem quod esse susceptivum peccati est proprium hominis. Unde oportet quod proprium subiectum peccati cuiuscumque sit id quod est proprium hominis, scilicet anima rationalis, secundum quam homo est homo: et sic peccatum originale est in anima rationali tamquam in proprio subiecto. Semen autem carnale sicut est instrumentalis causa traductionis humanae naturae in prolem, ita est instrumentalis causa traductionis peccati originalis; et ita peccatum originale est in carne, id est in carnali semine, virtute, sicut in causa instrumentali.

Secundo considerandum est, quod duplex est ordo, scilicet naturae, et temporis. Ordine quidem naturae perfectum est prius imperfecto, et actus potentia; ordine vero generationis et temporis, e converso imperfectum est prius perfecto, et potentia actu. Sic ergo in ordine naturae per prius est peccatum originale in anima, in qua est sicut in proprio subiecto, quam in carne, in qua est sicut in causa instrumentali; sed in carne est per prius ordine generationis et temporis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod anima rationalis non habet immunditiam peccati originalis, nec a se, nec a Deo, sed ex unione ad carnem, sic enim fit pars humanae naturae derivatae ab Adam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum peccatum originale sit peccatum naturae, non pertinet ad animam nisi in quantum est pars humanae naturae, humana autem natura fuit originaliter in Adam secundum aliquam partem sui, scilicet secundum carnem, et secundum dispositionem ad animam; et secundum hoc dicitur homo in Adam peccasse peccato originali.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Augustinus inducit illud exemplum ad ostendendum quod verbum Dei non maculatur ex unione seu adiunctione ad carnem. Nam verbum Dei non unitur carni ut forma, et ita se habet sicut lux non immixta corpori, sicut radii non permiscuntur faecibus. Sed anima unitur corpori ut forma, et ideo comparatur luci incorporatae, quae inquinatur ex admixtione; sicut patet de radio transeunte per aerem nubilosum, qui obscuratur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod mors, in quantum est poena originalis peccati, causatur ex hoc quod anima amisit virtutem qua posset suum corpus continere immune a corruptione: et sic etiam ista poena principaliter pertinet ad animam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod nobilius est aliquid in causa principali quam in effectu, non autem in causa instrumentali: sic autem est et humana natura per peccatum originale in carnali semine. Unde sicut humana natura non est verius in semine quam in corpore illo organizato, ita neque peccatum originale est verius in carne quam in anima.

|a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum peccatum originale per prius sit in potentiis animae quam in essentia.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia, secundum Anselmum, ut supra dictum est, peccatum originale est carentia originalis iustitiae. Sed originalis iustitia est in voluntate, ut ipse dicit. Ergo peccatum originale est per prius in voluntate, quae est potentia quaedam.

AG2

Praeterea, secundum Augustinum, sicut supra dictum est, peccatum originale est concupiscentia. Sed concupiscentia pertinet ad potentias animae. Ergo peccatum originale per prius est in potentiis.

AG3

Praeterea, peccatum originale dicitur esse fomes peccati, in quantum inclinatur ad actus peccatorum. Sed inclinatio ad actum pertinet ad potentiam. Ergo peccatum originale est in potentiis animae.

AG4

Praeterea, peccatum originale est inordinatio quaedam, opposita ordinationis originalis iustitiae. Sed inordinatio non potest esse in essentia animae in qua non est distinctio, quam praesupponit ordo et inordinatio: potentiae vero animae distinctae sunt.

Ergo peccatum originale per prius non est in essentia animae, sed in potentiis.

AG5

Praeterea, peccatum originale huius qui nascitur, derivatur a peccato Adae, quod per prius corrumpit potentias animae quam essentiam.

Sed effectus similatur causae. Ergo et peccatum originale per prius inficit potentias animae quam essentiam.

AG6

Praeterea, anima secundum suam essentiam est forma corporis, dans ei esse et vitam.

Defectus ergo pertinens ad essentiam animae est defectus vitae, qui est mors, vel necessitas moriendi. Sed huius defectus non habet rationem culpa, sed poenae. Ergo culpa originalis non est in essentia animae.

AG7

Praeterea, anima non est susceptiva peccati nisi in quantum est rationalis. Sed dicitur rationalis secundum aliquas potentias racionales.

Ergo peccatum per prius est in potentiis animae quam in essentia.

SC1

Sed contra. Peccatum originale contrahit anima ex unione ad carnem. Sed anima unitur carni per suam essentiam, ut forma eius. Ergo peccatum originale est per prius in essentia animae.

SC2

Praeterea, peccatum originale non est per prius peccatum personae quam naturae, ut supra, dictum est. Anima autem per essentiam suam constituit humanam naturam, in quantum est corporis forma; per potentias autem suas est principium activum quod ad potentias pertinet: actus enim sunt individuorum, secundum Philosophum.

Ergo peccatum originale per prius est in essentia animae quam in potentiis.

SC3

Praeterea, peccatum originale in uno homine est unum; potentiae autem sunt multae, quae tamen uniuntur in una essentia animae. Sed unum accidens non est in pluribus subiectis, nisi in quantum uniuntur.

Ergo peccatum originale per prius est in essentia animae quam in potentiis.

SC4

Praeterea, peccatum originale per originem contrahitur. Sed origo terminatur ad essentiam animae: quia finis generationis est forma generati. Ergo peccatum originale directe respicit essentiam animae.

SC5

Praeterea, peccatum originale, secundum Anselmum, est carentia originalis iustitiae. Sed originalis iustitia fuit quoddam donum datum humanae naturae, non personae, alioquin non fuisset traducta in posteros; et sic pertinebat ad essentiam animae, quae est natura et forma corporis. Pari ergo ratione et peccatum originale per prius est in essentia animae quam in potentiis.

SC6

Praeterea, omne illud quod per prius est in potentiis animae quam in essentia, est in anima secundum quod comparatur ad obiectum; quod autem est in anima per comparisonem ad subiectum, per prius est in essentia animae quam in potentiis. Peccatum autem originale non est in anima per comparisonem ad obiecta, sed per comparisonem ad subiectum, quod est caro, a qua infectionem trahit. Ergo peccatum originale per prius est in essentia animae quam in potentiis.

CO

Respondeo. Dicendum quod peccatum originale aliquo modo est et in essentia animae, et in potentiis; quia defectus ex culpa primi parentis ad totam animam pervenit.

Sed considerari oportet, utrum per prius sit in essentia animae quam in potentiis.

Et primo quidem aspectu potest alicui videri quod sit per prius in essentia, ea ratione quia peccatum originale est unum, potentiae autem animae uniuntur in essentia eius tamquam in communi radice. Sed ista ratio non cogit: quia potentiae animae etiam uniuntur alio modo, scilicet unitate ordinis, et etiam unitate alicuius primae potentiae moventis et dirigentis: sed oportet aliunde huius veritatis inquisitionem accipere.

Et quidem, cum peccatum originale ex carne derivetur ad animam, nulli dubium esse potest quin aliquo modo, saltem in via generationis et temporis, per prius sit peccatum originale in essentia animae quam in potentiis; cum anima per suam essentiam immediate corpori uniatur ut forma, non autem per suas potentias, ut alibi ostensum est.

Sed si quis dicat, quod peccatum originale est per prius in essentia animae ordine generationis et temporis quam in potentiis animae, sed in potentiis est prius ordine naturae, sicut prius dictum est de anima et carne; hoc stare non potest. Non enim eodem modo comparatur essentia animae ad potentias sicut comparatur corpus ad animam: nam corpus comparatur ad animam ut materia ad formam; materia autem praecedit formam in via generationis et temporis, sed forma praecedit materiam in via perfectionis et naturae. Essentia autem animae comparatur ad potentias sicut forma substantialis ad proprietates naturales consequentes; substantia autem est prior accidente, tempore, natura, et secundum rationem, ut probatur in VII metaph..

Unde omnibus modis peccatum originale per prius est in essentia animae quam in potentiis, et ab essentia animae derivatur ad potentias; sicut et naturae processus est ab essentia animae ad potentias. Peccatum autem originale respicit naturam, ut dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod iustitia originalis non sic erat in voluntate quin per prius esset in essentia animae; erat enim donum collatum naturae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia est peccatum originale materialiter, et quasi per derivationem a superiori, ut supra dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod essentia animae comparatur ad potentias sicut forma substantialis ad proprietates consequentes, puta forma ignis ad calidum. Calor autem non agit nisi in virtute formae essentialis ignis: alioquin non ageret ad formam substantialem.

Unde forma substantialis est primum principium actionis. Et sic etiam essentia animae est per prius, principium actionis quam potentia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod inordinatio potentiary animae est ex defectu naturae, qui primo et principaliter respicit essentiam animae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in Adam persona corrumpit naturam; et ideo in eo primo fuit corruptio in potentiis animae quam in essentia; sed si in homine qui nascitur ex Adam, natura corrumpit personam; et ideo in isto per prius corruptio pertinet ad essentiam quam ad potentias.

RA6

Ad sextum dicendum, quod essentia animae non solum est forma corporis dans ei vitam, sed etiam est principium potentiary; et sic per prius est peccatum originale in essentia animae.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ipsae potentiae rationales derivantur ab essentia animae in quantum est agens naturae; et ideo esse susceptivum peccati derivatur ad potentias ab essentia animae.

la5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum peccatum originale per prius sit in voluntate quam in aliis potentiis.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Peccatum enim originale est infectio quaedam. Sed inter potentias animae, generativa dicitur esse magis infecta. Ergo peccatum originale per prius est in generativa potentia, non in voluntate.

AG2

Praeterea, carentia originalis iustitiae, quam Anselmus dicit esse originale peccatum, attenditur secundum hoc quod inferiores vires rebellant rationi.

Sed huiusmodi rebellio est in inferioribus viribus.

Ergo peccatum originale per prius est in inferioribus viribus.

AG3

Praeterea, in peccato actuali aversio ab incommutabili bono sequitur conversionem ad commutabile bonum. Sed in peccato originali concupiscentia se habet sicut conversio in peccato actuali, sicut supra, dictum est. Ergo cum concupiscentia sit in viribus inferioribus, peccatum originale per prius est in viribus inferioribus.

AG4

Praeterea, peccatum originale, ut dictum est, est carentia originalis iustitiae. Iustitia autem est virtus moralis, omnes autem virtutes morales sunt in irrationabilibus partibus animae, ut Commentator dicit in III ethic.. Ergo peccatum originale etiam est per prius in irrationabilibus partibus animae.

AG5

Praeterea, peccatum originale est quaedam perversio regiminis animae. Sed regimen animae pertinet ad rationem. Ergo peccatum originale per prius est in ratione quam in voluntate.

AG6

Praeterea, poena peccati originalis est carentia visionis divinae, quae pertinet ad intellectum. Sed poena respondet culpae. Ergo peccatum originale per prius est in intellectu quam in voluntate.

SC

Sed contra, est quod Anselmus dicit in Lib. De conceptu virginali, quod iustitia est rectitudo voluntatis. Sed peccatum originale est privatio originalis iustitiae.

Ergo est per prius in voluntate.

CO

Respondeo. Dicendum quod subiectum virtutis aut vitii, invenitur esse aliqua pars animae, secundum quod participat aliquid ab aliqua superiori potentia; sicut irascibilis et concupiscibilis sunt subiectum aliquarum virtutum in quantum participant rationem. Unde oportet dicere, quod rationale sit primo et per se subiectum virtutis.

Ad hoc ergo quod inveniatur primum subiectum peccati originalis in potentiis animae, oportet considerare quae sit illa potentia a qua omnes aliae habent quod sint susceptivae peccati; oportet enim ex necessitate quod ad illam potentiam peccatum originale per prius derivetur ab essentia animae.

Manifestum est autem quod peccatum, secundum quod nunc de peccato loquimur, est cui debetur poena. Ex hoc autem actibus nostris poena debetur et increpatio, quia sunt voluntarii. Unde a voluntate derivatur ad alias potentias animae, quod sint susceptivae peccati.

Unde patet quod peccatum originale per prius est in voluntate inter omnes potentias animae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra, dictum est, infectio peccati dicitur esse in aliquo, vel in actu sicut in proprio subiecto, vel virtute sicut in causa.

Causa autem originalis peccati est actus generationis, qui quidem ad virtutem generativam pertinet sicut ad exequentem, et ad concupiscibilem sicut ad appetentem et imperantem, ad sensum autem tactus sicut ad sentientem delectationem et nuntiantem. Unde infectio originalis peccati dicitur esse per prius in istis potentiis virtute sicut in causa, non autem sicut in proprio subiecto.

RA2

Ad secundum dicendum, quod rebellio inferiorum virium ad superiores est per subtractionem virtutis quae inerat viribus superioribus, sicut supra, dictum est; et ideo peccatum originale magis est in superioribus viribus quam in inferioribus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aversio sequitur conversionem in via generationis; sed ratio peccati actualis perficitur in aversione; et similiter ratio peccati originalis in iustitiae privatione; et ideo per prius est peccatum originale in voluntate.

RA4

Ad quartum dicendum, quod dictum Commentatoris non habet veritatem in omnibus virtutibus moralibus, sed solum in his quae sunt circa passiones, quae sunt irrationabilium partium. Iustitia autem non est circa passiones, sed circa operationes, ut dicitur in V ethic.; unde iustitia non est in irascibili et concupiscibili, sed in voluntate. Et sic quatuor virtutes principales sunt in quatuor potentiis quae sunt susceptivae virtutis: prudentia quidem in ratione, iustitia in voluntate, temperantia in concupiscibili, fortitudo in irascibili.

RA5

Ad quintum dicendum, quod perversum regimen rationis non habet rationem culpae, nisi in quantum est voluntarium; et ita etiam ratio habet a voluntate quod possit esse subiectum peccati.

RA6

Ad sextum dicendum, quod carentia visionis divinae est poena in hoc quod repugnat voluntati: hoc enim est de ratione poenae, ut supra, dictum est; et sic in quantum est poena, pertinet ad voluntatem.

¶a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum peccatum originale ab Adam derivetur in omnes qui seminaliter ab ipso procedunt.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Mors enim est poena originalis peccati.

Sed quidam in fine mundi, qui reperientur vivi Domino veniente ad iudicium, non moriuntur, ut dicit Hieronymus ad Marcellam.

Ergo non nascentur cum peccato originali.

AG2

Sed dicendum, quod in hoc opinio Hieronymi non tenebatur ab omnibus, et sic ratio non ex necessitate concludit. Sed contra, id quod ex necessitate sequitur ex opinabili, non est erroneum neque contra fidem, sicut ex contingenti, quamvis falso, non sequitur impossibile. Sed homines aliquos ex Adam genitos non mori est opinabile. Ergo et aliquos sine originali nasci, quod ex hoc sequitur, non est erroneum.

AG3

Praeterea, sicut Augustinus dicit in enchirid., tribus primis petitionibus orationis dominicae poscuntur aeterna, reliquis quatuor temporalia. Sed inter alia quatuor petitur dimissio peccatorum vel debitorum, quorum unum est necessitas generandi cum originali peccato. Cum ergo inconveniens sit dicere, quod oratio totius ecclesiae non exaudiatur, videtur quod aliqui in hac temporali vita generare potuerunt filios sine originali peccato.

AG4

Praeterea, nullus potest ab aliquo accipere quod non est in eo. Sed in baptizato non est peccatum originale: tollitur enim per baptismum. Ergo nullus a patre baptizato nascens contrahit originale peccatum.

AG5

Praeterea, apostolus dicit, Rom. XI, 16: si radix sancta, et rami; et Dominus dicit, Matth. VII, 17, quod arbor bona fructus bonos facit. Si ergo pater est sanctus et bonus, non generat filium peccato originali infectum.

AG6

Praeterea, sicut oppositum in opposito, et propositum in proposito. Sed peccator generat peccatorem. Ergo et iustus generat iustum.

AG7

Praeterea, apostolus dicit ad Rom. V, V. 15: non sicut delictum Adae, ita est donum Christi; sed donum Christi est multo potentius. Sed peccatum transfusum ab Adam in aliquem, ab eo propagatur in filium. Ergo et donum Christi per baptismum ab aliquo derivatum, ab eo transfertur in filium: et sic filii baptizatorum sine peccato originali nascuntur.

AG8

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De baptismo parvulorum: non plus nocuit transgressio primi praevaricatoris quam valuit incarnatio seu redemptio salvatoris. Sed redemptio salvatoris non valet omnibus hominibus.

Ergo nec transgressio Adae nocet omnibus hominibus, et sic non omnes qui ex Adam seminaliter generantur, contrahunt ab eo originale peccatum.

AG9

Praeterea, corrupto inferiori non corrumpitur superius: non enim sequitur, si non sit homo, quod non sit animal sed e converso.

Sed natura humana est superius ad quamcumque personam humanae naturae. Non ergo personalis infectio ipsius Adae potuit corrumpere totam naturam humanam originali peccato.

AG10

Praeterea, per baptismum aut tollitur corruptio naturae, aut non. Si tollitur, non ergo per actum naturae transfunditur peccatum originale in prolem; si autem non tollitur, aequaliter se habet illa corruptio ad animam generantis et ad animam prolis genitae.

Si ergo animam generantis non inficit culpa originali, neque anima prolis genitae culpa inficietur originali.

AG11

Praeterea, Anselmus dicit in libro de conceptu virginali, quod peccatum non est magis in semine quam in sputo. Sed nihil potest conferre alteri quod non habet.

Ergo generatio quae sit ex semine Adae, non causat peccatum originale in prole.

AG12

Praeterea, Augustinus dicit in libro de perfectione iustitiae: quod ex necessitate naturae fit, culpa caret. Sed quidquid causatur ex semine in prole, causatur ex necessitate naturae. Ergo culpa caret. Non ergo qui ex Adam seminaliter generantur, peccatum originale contrahunt.

AG13

Praeterea, semen est quoddam corpus.

Sed actio corporis non est in momento, sed in tempore: anima autem per culpam inficitur in momento. Non ergo talis infectio causatur ex semine.

AG14

Praeterea, Philosophus dicit in XV de animalibus, quod semen est superfluum alimenti; et sic semen ex quo iste homo generatur, non fuit in Adam. Sed peccatum originale contrahitur ab aliquibus secundum quod in Adam peccaverunt, ut apostolus dicit, Rom. V, 12. Non ergo per seminalem generationem peccatum originale derivatur ab Adam in omnes homines.

AG15

Praeterea, agens proximum plus imprimit quam remotum; cuius signum est quod agens proximum generat sibi simile in specie, non autem agens remotum; sicut homo generatus est similis in specie homini generanti, non autem soli. Sed infectio naturae sicut fuit in Adam, ita etiam est in proximo parente.

Ergo non debet dici, quod illi qui nunc generantur, contrahunt peccatum originale ab Adam, sed a proximis parentibus.

AG16

Praeterea, Augustinus dicit in libro de nupt. Et concupisc., quod peccatum transmittit in prolem non propago, sed libido; et sic videtur quod si generatio esset sine libidine, peccatum non traduceretur in prolem. Sed generatio sine libidine et cum libidine non facit diversam dispositionem in semine, nisi secundum maiorem et minorem intensionem caloris. Cum enim semen sit quoddam corpus elementatum, diversa dispositio eius in agendo reducitur ad qualitates activas elementorum. Sed a causa differenti solum secundum intensionem et remissionem non producit effectus diversus secundum speciem. Sicut ergo propagatio sine libidine non traduceret peccatum originale, ita nec propagatio cum libidine.

AG17

Praeterea, caritas libidinem diminuit. Caritas autem potest augeri in infinitum. Cum ergo libido non sit infinita, videtur quod libido possit totaliter tolli per caritatem; et sic non est necessarium quod omnes cum originali peccato nascantur.

AG18

Praeterea, libido vel pertinet ad inordinationem sensualitatis, vel ad improbam voluntatem.

Sed neutrum horum invenitur in iustis generantibus. Ergo illi qui ex eis generantur, non contrahunt originale peccatum.

AG19

Praeterea, sicut bonum est diffusivum, ut dicit dionysius, ita malum est constrictivum. Sed bonum Adae, puta poenitentia eius, non diffunditur in omnes.

Ergo multo minus malum ipsius.

AG20

Praeterea, peccatum ex Adam traducitur in alios, in quantum in Adam peccaverunt.

Sed Adam peccavit comedendo vetitum pomum; non autem potest dici quod omnes comederint vetitum pomum Adam comedente.

Ergo neque quod peccaverunt eo peccante; et sic peccatum originale non transit ab Adam in omnes homines.

SC1

Sed contra. Est quod apostolus dicit Rom. V, 12: per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors; et ita mors in omnes transivit, in quo omnes peccaverunt.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit in libro de fide ad Petrum, quod sicut non potest esse in hominibus sine libidine concubitus, ita non potest esse sine peccato conceptus.

CO

Respondeo. Dicendum quod erroneum est dicere quod aliqui seminaliter ab Adam deriventur absque originali peccato; sic enim aliqui homines essent qui non indigerent redemptione facta per Christum. Unde simpliciter concedendum est, quod omnes qui seminaliter ab Adam propagantur, peccatum originale contrahunt mox in ipsa sua animatione, quod ex his quae supra, dicta sunt, potest esse manifestum.

Dictum enim est supra, quod peccatum originale hoc modo comparatur ad totam humanam naturam ex Adam propagatam, sicut peccatum actuale comparatur ad unam personam hominis singularem; ac si omnes homines, in quantum ab Adam derivantur, sint unus homo, cuius diversa membra sint diversae personae. Manifestum est autem quod peccatum actuale primo invenitur in aliquo principio, scilicet in voluntate, quae primo est susceptiva peccati, ut supra dictum est, et ab ea derivatur in alias potentias animae, et etiam in membra corporis, secundum quod moventur a voluntate; sic enim actus sunt voluntarii, qui exiguntur ad rationem peccati. Sic ergo et peccatum originale primo considerandum est in Adam ut in quodam principio, a quo derivatur ad omnes qui ab eo moventur.

Sicut autem moventur partes unius hominis per imperium voluntatis, ita movetur filius a patre per vim generativam; unde Philosophus dicit in II phys., quod pater est causa filii ut movens; et in libro de generat. Animal., dicitur, quod in semine est quaedam motio ab anima patris, quae movet materiam ad formam concepti. Sic ergo huiusmodi motio quae est per originem a primo parente derivatur in omnes qui seminaliter ab eo procedunt; unde omnes qui seminaliter ab eo procedunt, contrahunt ab eo originale peccatum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus non ponit hoc asserendo, sed secundum opinionem quorundam, ut patet in epistola quam scribit ad minervium de resurrectione carnis, in qua circa hoc plures opiniones ponit; inter quas recitat, quosdam fuisse opinatos, quod illi qui in adventu Domini vivi invenientur, nunquam morientur, propter illud quod apostolus dicit I ad thessal.

Cap. IV, 16, ex persona eorum loquens: nos, qui vivimus, simul rapiemur in nubibus obviam Christo in aera: quod alii exponunt, non quod non moriantur; sed quod parum in morte durabunt, statim resurgentes; et hoc communius tenetur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dato quod illi qui vivi reperientur in adventu Domini, nunquam moriantur, non sequitur ex necessitate quod peccatum originale non contraxerint.

Poenam enim propriam originalis peccati est necessitas moriendi, secundum illud apostoli, Rom. VIII, 10: corpus quidem mortuum est propter peccatum, id est necessitati mortis addictum, ut Augustinus exponit.

Potest autem contingere quod aliqui necessitatem moriendi habeant, qui tamen nunquam morientur, divina virtute mortem prohibente; sicut potest contingere quod grave generatum, Deorsum non feratur propter aliquod impediens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc debitum generandi cum originali peccato in hac vita dimittitur non quantum ad hoc quod aliquis generet sine peccato, sed quantum ad hoc quod aliqui cum peccato nati a peccato mundantur virtute Christi. Nam per debita intelliguntur peccata, ut dicit Augustinus in libro de sermone Domini in monte.

RA4

Ad quartum dicendum, quod peccatum originale opponitur iustitiae originali, per quam superior pars animae et Deo coniungebatur, et inferioribus viribus imperabat, et etiam corpus absque corruptione poterat conservare.

Per baptismum ergo tollitur peccatum originale quantum ad hoc quod datur gratia, per quam superior pars animae Deo coniungitur; non autem datur animae virtus per quam possit conservare corpus absque corruptione, aut per quam possit superior pars conservare inferiores absque omni rebellionem; unde manet post baptismum et necessitas moriendi et concupiscentia quae est materiale in originali peccato.

Et sic quantum ad superiorem partem animae participat novitatem Christi; sed quantum ad inferiores animae vires, et etiam ipsum corpus, remanet adhuc vetustas quae est ex Adam. Manifestum est autem quod homo baptizatus non generat secundum superiorem partem animae, sed secundum inferiores et secundum corpus; et ideo homo baptizatus non transfundit in prolem novitatem Christi, sed vetustatem Aadae. Et propter hoc, licet ipse non habeat peccatum originale in quantum est culpa, transmittit tamen peccatum originale in prolem.

RA5

Et per hoc patet solutio ad quintum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod modus ille arguendi tenet quantum ad id quod convenit opposito in quantum est oppositum, non autem quantum ad id quod est commune utrique oppositorum. Sequitur enim, si nigrum congregat visum, quod album disgregat; non autem sequitur quod album sit invisibile, si nigrum est visibile; quia hoc convenit ei secundum colorem, qui est genus utriusque. Vetustas autem Aadae, quantum ad inferiores vires et ad ipsum corpus, est communis et iusto et peccatori; et secundum hoc peccator generat peccatorem. Unde non sequitur quod iustus generet prolem sine peccato.

RA7

Ad septimum dicendum, quod donum Christi est potentius quam delictum Aadae, quia restituit homines in altiorem statum quam Adam ante peccatum habuit, scilicet statum gloriae, qui est absque periculo peccandi. Sed hoc oportet quod agatur per conformitatem ad Christum, ut effectus sit similis causae.

Sic enim Christus assumpsit vetustatem poenae, ut per mortem nos a morte redimeret, et sic resurgendo vitam repararet; ita quod homines per Christum primo quidem Christo conformantur per gratiam, manente vetustate

poenali, ut tandem resurgentes transferantur in gloriam. Et ex hac poenaliitate quae remanet in baptizatis quantum ad inferiores vires, traducunt originale peccatum. Nec est inconveniens quod poena sit causa culpae; quia vires inferiores non sunt susceptivae culpae nisi in quantum possunt moveri a superioribus; et ideo remota culpa a superiori parte animae, non remanet ratio culpae in inferioribus actu sed virtute, in quantum sunt generationis humanae principium.

RA8

Ad octavum dicendum, quod sicut peccatum Adae nocet omnibus qui carnaliter nascuntur ex ipso, ita redemptio Christi valet omnibus qui spiritualiter ex eo nascuntur.

RA9

Ad nonum dicendum quod natura absolute accepta in plus est quam persona; sed natura in persona considerata includitur infra fines personae, et per hunc modum persona potest inficere naturam. Et quia a persona primi parentis personae omnes quae ab eo seminaliter propagantur, naturam humanam accipiunt; ideo talis corruptio naturae derivatur ad omnes: sicut si aqua corrumpetur in fonte, corruptio deveniret ad totum rivum derivatum ex fonte.

RA10

Ad decimum dicendum, quod in anima parentis baptizati est aliquid resistens corruptioni originalis peccati, scilicet sacramentum Christi; quod quidem impedimentum non est in anima prolis genitae. Vel dicendum, quod infectio naturae non transit ad animam nisi per actum generationis, quae est actus naturae; et ideo non transit in animam generantis, sed in animam generati, qui est terminus generationis.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod peccatum non est actu in semine, sed virtute, in quantum est principium generationis humanae, ut supra dictum est.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod defectus originalis non habet rationem culpae ex hoc quod ex necessitate trahitur per seminalem generationem, sed ex hoc quod natura est infecta infectione quae reputatur voluntaria propter sui principium, ut supra dictum est.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod semen hoc modo agit ad infectionem animae sicut agit ad completionem humanae naturae.

Sicut ergo actio seminis est in tempore, sed tamen completio naturae humanae est in instanti per adventum ultimae formae; ita et infectio peccati originalis in instanti causatur a primo parente, quamvis actio seminis non sit in instanti.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod aliqui crediderunt quod peccatum originale a primo parente non posset traduci in posteros nisi omnes homines materialiter fuerint in Adam; et ideo ponunt, quod semen non est superfluum alimenti, sed traducitur ab ipso Adam. Sed hoc non potest esse; quia sic semen esset aliquid resolutum de substantia generantis. Quod autem resolvitur de substantia alicuius, recedit a natura ipsius, et est in via corruptionis; unde non potest esse principium generationis in eadem natura. Et ex hoc Philosophus concludit, quod semen non est aliquid resolutum de substantia, sed superfluum alimenti. Per hoc autem non excluditur quin peccatum originale contrahatur a primo parente. Condicio enim generati magis dependet ab agente quod disponit materiam et dat formam, quam a materia, quae a priori dispositione recedens, et formam priorem amittens, novam dispositionem et formam recipit ab agente. Unde non refert, quantum ad contractionem originalis peccati, undecumque materia humani corporis venerit, sed a quo agente in speciem naturae humanae fuerit commutata.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod agens propinquum et remotum possunt distingui dupliciter, uno modo per se, alio modo per accidens. Per accidens quidem, sicut cum remotio et distantia attenditur tantum secundum locum, vel secundum tempus, vel secundum aliquid huiusmodi accidentale causae in quantum est causa; et sic verum est quod agens propinquum magis imprimi in effectum quam agens remotum, sicut ignis propinquus magis calefacit quam ignis remotus, et malum propinquum secundum tempus magis movet animam quam remotum. Per se autem distinguuntur agens propinquum et remotum, secundum naturalem ordinem causarum in causando: et hoc modo agens remotum plus influit in effectum quam agens propinquum.

Dicitur enim in libro de causis, quod omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa secunda: quia causa secunda non agit nisi ex virtute causae primae. Quod autem effectus recipit interdum speciem agentis propinqui et non agentis remoti, non est proprie defectus influentiae quae fit ab agente remoto, sed propter defectum materiae, quae non potest recipere tam excellentem formam; unde si materia sit susceptiva formae principalis agentis, recipiet eam magis quam formam agentis propinqui; sicut domus magis recipit formam artis quam formam instrumenti. Quia ergo vetustas originalis peccati invenitur in omnibus secundum quod sunt moti a primo parente, ut supra dictum est; ideo nullus transmittit peccatum originale nisi prout generat in virtute primi agentis. Et propter hoc magis dicitur contrahi ab Adam quam a proximo parente.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod libido nominat inordinatam concupiscentiam actualem.

Dictum est autem supra, quod materiale in originali peccato est concupiscentia habitualis, quae provenit ex hoc quod ratio non habet virtutem totaliter inferiores vires refrenandi. Sic ergo libido actualis quae est in coitu, est signum concupiscentiae habitualis, quae materialiter se habet in originali peccato.

Causa autem quod aliquis transmittat originale peccatum in prolem, est id quod remanet in eo de peccato originali etiam post baptismum, ut dictum est, scilicet concupiscentia, vel fomes. Sic enim patet quod libido actualis non est causa quod transmittatur originale peccatum, sed signum causae. Unde si miraculose fieret ut actualis libido totaliter removeretur, coitu manente, tamen nihilominus proles traheret peccatum originale. Unde Augustinus cum dixit quod libido transmittit peccatum, posuit signum pro signato. Obiectio autem procedebat de hac libidine actuali, ad quam quidem cooperatur calor intensior; non tamen tota causa est ex calore, sed principalior causa est ex virtute talis animae quae principaliter operatur in semine, ut dicit Philosophus.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod caritas diminuit actualem libidinem, in quantum concupiscibilis obedit rationi; non autem sic obedit in statu naturae corruptae, quin aliquid de motu proprio retineat, etiam praeter ordinem rationis; et ideo omnino non tollitur libido, quantumcumque caritas viae augeatur.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod in actu generationis, etiam in iustis, est actualis libido dum concupiscibilis immoderate in delectabile carnis tendit, et voluntas etiam, etsi contra rationem nihil faciat aut velit, tamen ordinem rationis actualis non attendit propter vehementiam passionis.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod principium peccati est ex nobis, principium autem boni meritorii est ex Deo; unde in Adam fuit aliquod bonum quod potuit omnibus communicari, scilicet originalis iustitiae, quam tamen a Deo habuit; sed malum quod in alios transmittit habuit ex se ipso, ut potius dici possit quod Deus fuisset transfusor boni; homo autem est transfusor mali. Bonum autem poenitentiae ipsius non est transfusum ad alios, quia eius principium fuit gratia personaliter illi homini data.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod comedere significat actum personalem; sed peccare potest pertinere ad personam et ad naturam: et ideo illi qui recipiunt naturam humanam ab Adam, dicuntur in Adam peccasse, non autem dicuntur in Adam comedisse.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum illi qui nascuntur materialiter tantum de Adam, peccatum originale contrahant.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Anima enim inficitur peccato originali propter infectionem carnis cui unitur. Sed caro hominis peccatoris est infecta infectione peccati in actu, semen autem in virtute tantum: quia cum careat anima rationali, non est susceptivum infectionis peccati. Magis ergo contrahit maculam originalis peccati homo qui miraculose formaretur ex carne alicuius habentis peccatum originale, puta ex costa, vel pede, vel manu, quam si generetur ex semine.

AG2

Praeterea, Gen., III dicit quaedam Glossa, quod in lumbis Adae tota posteritas fuit corrupta: quia non est separata prius in loco vitae, sed postea in loco exilii. Sed si aliquis homo formaretur de corpore alterius hominis, puta de manu vel pede, separaretur caro eius in loco supplicii. Ergo contraheret corruptionem originalis peccati.

AG3

Praeterea, peccatum originale est peccatum totius naturae humanae, ut supra, dictum est. Sed ille homo qui formaretur ex carne alterius hominis, pertineret ad humanam naturam. Ergo contraheret peccatum originale.

AG4

Praeterea, in generatione hominis et cuiuslibet animalis, materia corporis ministratur a femina. Sed anima inficitur per infectionem peccati, ex hoc quod unitur materiae corporali.

Ergo licet Adam non peccasset, eva peccante, proles ex utroque nata peccatum originale contraheret non propter infectionem virilis seminis, sed propter materiam tantum.

AG5

Praeterea, mors et corruptio quaelibet provenit ex necessitate materiae. Sed materia ministratur a matre. Ergo si eva fuisset facta mortalis et passibilis peccando, Adam non peccante, filii qui nascerentur, passibiles et mortales fuissent. Sed poena non est sine culpa. Ergo peccatum originale contraxissent.

AG6

Praeterea, Damascenus dicit in III libro, quod spiritus sanctus supervenit virgini purgans ipsam. Non autem potest dici, quod illa purgatio fuerit superflua: quia cum natura creata nihil superfluum operetur, multo minus spiritus sanctus.

Si ergo purgatione non praecedente corpus Christi assumptum fuisset de virgine, contraxisset nihilominus originale peccatum. Et sic videtur quod hoc ipsum sufficiat ad contrahendum originale peccatum, quod aliquis materialiter ex Adam carnem accipiat.

SC

Sed contra, est quod Augustinus dicit X, super genes. Ad litteram quod Christus non peccavit in Adam, neque decimatus fuit in lumbis Abrahae, quia non fuit ibi secundum seminalem rationem, sed solum secundum corpulentam substantiam.

CO

Respondeo. Dicendum quod huius quaestionis veritas ex praemissis potest accipi. Dictum est enim supra, quod peccatum originale a primo parente derivatur in posteros in quantum posteri moventur a primo parente per originem.

Manifestum est autem quod materiae non est movere, sed moveri; unde qualitercumque aliquis materialiter procedit ex Adam vel ex his qui ab Adam processerunt, nullo modo contraheret originale peccatum, nisi seminaliter propagaretur ex eo; sicut nec etiam peccatum originale contraheret si aliquis homo de novo formaretur de terra. Non enim refert quantum ad conditionem hominis de qua materia formetur, sed a quo agente formetur: quia ab agente recipit formam et dispositiones, ut dictum est. Materia vero non retinet priorem formam aut dispositionem, sed novam acquirit per generationem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod si aliquis homo formaretur ex digito vel carne alterius hominis, hoc non posset esse nisi carne illa corrupta et recedente a sua dispositione, quia generatio unius est corruptio alterius.

Unde infectio quae praecessit in carne, non remaneret ad inficiendum animam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa non est sic intelligenda, quod locus exilii sit causa contrahendi originale peccatum; quia si homo post peccatum in Paradiso terrestri remansisset, transmisisset originale peccatum in posteros. Sed causa traductionis originalis peccati est corruptio naturae humanae in primo parente; locus autem exilii est concomitans ad corruptionem; unde in Glossa illa locus ponitur quasi concomitans causam, et non quasi causa.

RA3

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale non pertinet ad naturam humanam absolute, sed secundum quod derivatur ab Adam per viam seminalem, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod filii qui nascerentur ex Adam, ipso non peccante, et eva peccante, non contraherent originale peccatum: quia originale peccatum contrahitur per virtutem moventem ad naturam humanam, quae est in semine maris, secundum Philosophum.

Et ideo quamvis eva primo peccaverit, significanter tamen apostolus dicit, quod per unum hominem peccatum in mundum intravit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod aliquibus visum est quod illi qui nascerentur ex Adam non peccante, et eva peccante, mortales et passibiles essent, propter hoc quod ista consequuntur materiam, quam ministrat mater: et tunc mortalitas et passibilitas non essent defectus poenales sed naturales: sed melius dicendum est, quod non essent passibiles neque mortales; si enim Adam non peccasset, transfudisset iustitiam originalem in posteros, ad quam pertinet quod non solum anima subdatur Deo, sed etiam corpus subdatur animae, per quod excluditur passibilitas et mortalitas.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ex hoc quod Christus fuit conceptus ex virgine sine virili semine, habuit quod non contraheret originale peccatum. Praecessit autem purgatio non tamquam ad hoc necessaria ut sine originali peccato conciperetur, sed quia carnem quam verbum Dei suscepit, omnis puritas decebat.

|a8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum peccata proximorum parentum originaliter in posteros transeant.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

David enim ex legitimo matrimonio natus dicit: ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea: ex quo videtur quod multa sunt originalia peccata unius hominis.

Sed hoc esse non posset, si peccata proximorum parentum originaliter non transirent in posteros, sed solum peccatum primi hominis.

Ergo peccata proximorum parentum originaliter transeunt in posteros.

AG2

Praeterea, sicut natura humana fuit in Adam, ita in singulis hominibus. Sed Adam suo peccato actuali corrupit naturam humanam, et corruptam transmisit in posteros; quia qualem habuit, talem communicavit. Ergo et quilibet alius suo peccato actuali corrumpit naturam humanam in se ipso, et huiusmodi corruptionem transmittit in posteros, et sic peccata actualia proximorum parentum transeunt originaliter in posteros, sicut et peccatum primi parentis.

AG3

Sed dicitur, quod in Adam fuit humana natura integra: et ideo potuit eam corrumpere suo actuali peccato; in aliis autem hominibus est natura humana iam corrupta; et ideo per eorum actualia peccata corrumpi non potest. Sed contra est quod Apoc. XXII, 11, dicitur: qui iustus est, iustificetur adhuc; et qui in sordibus, sordescat adhuc. Sed esse eam in sordibus peccati est esse corruptam. Ergo natura quae est in aliquo corrupta, potest adhuc ulterius corrumpi.

AG4

Sed dicendum, quod illa corruptio naturae quae fiebat per peccatum primi parentis, de natura integra fecit corruptam; et ideo potuit causare transfusionem originalis peccati; sed aliae corruptiones naturae quae fiunt per peccata actualia, hoc non faciunt; et ideo non causant transfusionem originalis peccati.

Sed contra, medium comparatum uni extremorum habet rationem alterius; sicut pallidum comparatur ad album, ut nigrum ad album. Sed minus corruptum, medium est inter integrum et magis corruptum. Ergo idem operatur corruptio naturae qua transmutatur de integro in corruptum, et corruptio qua transmutatur de minus corrupto in magis corruptum.

AG5

Sed dicendum, quod natura humana fuit in primo homine sicut in primo principio; et ideo potuit in eo corrumpi, non autem in aliis. Sed contra, si primo homine non peccante aliquis posteriorum eius peccasset, corrupta fuisset in eo natura humana, et talem transmisisset in posteros; et tamen in eo non fuisset humana natura sicut in primo principio. Non ergo requiritur ad transfusionem originalis peccati quod natura humana corrumpatur per primum naturae principium.

AG6

Praeterea, Exod. XX, 5, dicitur: ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem; quod non potest referri nisi ad peccatum actuale proximorum parentum. Ergo peccata actualia proximorum parentum originaliter traducuntur in posteros.

AG7

Sed diceretur, quod hoc intelligitur de transitu peccatorum quantum ad poenam, non autem quantum ad culpam. Sed contra, effectus non potest esse sine causa sua. Sed poena est effectus culpae. Ergo si traducitur poena, necesse est ut traducatur et culpa.

AG8

Sed diceretur, quod poena quae supponit culpam, non semper est in eodem, sed quandoque in alio. Sed contra, poena a Deo est, et iusta est. Iustitia autem est aequalitas quaedam. Oportet ergo quod poena inaequalitatem culpae ad aequalitatem reducat.

Sed hoc non posset esse, nisi in eodem fieret aequalitas per poenam in quo praecessit inaequalitas per culpam, ut scilicet patiatur aliquid secundum voluntatem Dei contra voluntatem suam, qui peccando fecit contra voluntatem Dei secundum voluntatem suam. Oportet ergo quod ad eundem transeat poena ad quem transit culpa.

AG9

Praeterea, Matth. XXVII, 25, Iudaei dixerunt: sanguis eius super nos, et super filios nostros; quod exponens Augustinus in quodam sermone de passione dicit: ecce quae bona ad haeredes suos quodam sacrilegii testimonio transmittunt, macula sanguinis se perfundunt, et posteros perimunt. Ergo peccatum actuale aliorum hominum quam Adam transit ad posteros etiam quantum ad maculam.

AG10

Praeterea, Adam peccante omnes in eo peccavimus, ut dicit apostolus, et hoc ideo quod in eo eramus secundum seminalem rationem, ut Augustinus dicit.

Sed sicut fuimus in Adam secundum seminalem rationem, ita etiam in proximis parentibus.

Ergo etiam eis peccantibus nos peccavimus, et ita originaliter eorum peccata ad nos transeunt.

AG11

Praeterea, mors quae est privatio vitae, est poena originalis peccati. Sed vita hominis semper magis et magis minoratur; in principio enim mundi diutius homines vivebant quam modo. Ergo cum poena crescat, videtur quod augeatur a culpa; et sic per peccata actualia proximorum parentum aliquid addatur ad originale peccatum quod trahitur ex primo parente.

AG12

Praeterea, ante institutionem circumcisionis pueri salvabantur in sola fide parentum, ut Gregorius dicit. Ergo et per infidelitatem damnabantur. Sed infidelitas est peccatum actuale. Ergo actuale peccatum proximorum parentum transit ad posteros.

AG13

Praeterea, efficacius est ad agendum quod inest secundum speciem et secundum rem, quam quod inest secundum speciem tantum. Sed turpitudine corporalis imaginata, quae est secundum speciem tantum in generante, transit ad posteros; unde Hieronymus dicit in libro de Hebraicis quaestionibus, quod quaedam mulier peperit puerum nigrum ad aspectum Aethiopsis in pariete depicti.

Ergo multo magis turpitudine peccati, quae est in anima patris et secundum rem et secundum speciem, transit ad posteros.

AG14

Praeterea, magis aliquis potest communicare alteri quod habet a seipso quam quod habet ab alio. Sed proximi parentes transfundunt in posteros corruptionem peccati originalis, quae in eos ab Adam derivatur. Ergo multo magis transfundunt corruptionem actualium peccatorum.

AG15

Praeterea, secundum iura canonica et civilia filii obligantur pro peccatis parentum; nam filii servorum, quamvis sint ex libera matre geniti, addicuntur servituti; haeredes autem alicuius furis obligantur pro furto patris secundum iura canonica, etiamsi nihil ad eos de furto pervenerit, lite etiam non contestata cum patre; filii etiam eorum qui peccant crimine laesae maiestatis, portant parentum ignominiam. Ergo peccata parentum ad filios transeunt.

AG16

Praeterea, magis conveniunt filii cum proximis parentibus quam cum primo parente, et immediatius se habent ad eos. Si ergo peccatum primi parentis transit in posteros, multo magis peccata proximorum parentum.

AG17

Praeterea, ea quae sunt corporis, traducto corpore traducuntur. Sed quaedam peccata actualia pertinent ad corpus; dicit enim apostolus, I ad Cor., VI, 18: omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est; qui autem fornicatur, in corpus suum peccat. Ergo huiusmodi peccata actualia a proximis parentibus originaliter ad posteros derivantur.

SC1

Sed contra. Peccatum opponitur merito.

Sed merita parentum non derivantur ad posteros, alioquin non omnes nasceremur filii irae. Ergo peccata actualia proximorum parentum non in posteros transeunt.

SC2

Praeterea, Ezech. XVIII, 20, dicitur: filius non portabit iniquitatem patris. Portaret autem si a patre in ipsum transiret. Ergo peccata proximorum parentum non transeunt in filios.

CO

Respondeo. Dicendum quod super hoc Augustinus quaestionem movet in enchiridio, et insolutam dimittit. Sed si diligenter consideretur, impossibile est quod peccata actualia proximorum parentum originaliter in posteros transeant.

Ad cuius evidentiam notandum est, quod generans univocum naturam suae speciei communicat generato, et per consequens omnia accidentia quae speciem consequuntur; sicut enim homo generat hominem, ita risibilis risibilem.

Si autem virtus generantis sit fortis, tradit similitudinem suam genito etiam quantum ad accidentia individualia. Sed hoc verum est de accidentibus quae aequaliter ad corpus pertinent, non autem de accidentibus quae solum pertinent ad animam, maxime intellectivam, quae non est virtus in organo corporali: homo enim albus plerumque generat filium album et magnus magnum; nunquam autem grammaticus grammaticum, aut physicus physicum.

Quia vero per peccatum gratiae donum privatur, oportet idem considerare in peccato quod consideratur in dono gratiae, quod tollitur per peccatum. Fuit autem in principio conditionis humanae quoddam donum gratuitum primo homini divinitus datum non ratione personae suae tantum, sed ratione totius naturae humanae ab eo derivandae, quod donum fuit originalis iustitia. Huius etiam doni virtus non solum residebat in superiori parte animae, quae est intellectiva, sed diffundebatur ad inferiores animae partes, quae continebantur virtute doni praedicti totaliter sub ratione; et ulterius usque ad corpus, in quo nihil poterat accidere, dono praedicto manente, quod contrariaretur unioni ipsius ad animam. Et ideo rationabiliter hoc donum fuisset ad posteros propagatum, propter duo: primo quidem, quia consequeretur naturam ex Dei munere, licet non ex ordine naturae; secundo, quia pertinebat usque ad corpus, quod per generationem traducitur.

Hoc autem donum sublatum est per primum peccatum primi parentis; unde rationabiliter et peccatum illud propter easdem causas per originem ad posteros derivatur.

Sed alia peccata actualia vel ipsius primi parentis, vel etiam aliorum opponuntur dono gratiae quod divinitus confertur alicui, ratione personae suae tantum, et iterum residet vis eius in sola anima intellectiva, neque derivatur ad corpus ut per huiusmodi gratiam tollatur corruptibilitas corpori. Et ideo nec ipsa gratia traducitur,

nec etiam peccata actualia quorumcumque parentum, etiam ipsius Adae, praeter primum eius peccatum, traducuntur in posteros per modum originis.

Possunt autem peccata actualia proximorum parentum derivari ad filios per imitationem, propter conversationem assiduam filiorum cum eis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale in uno homine est unum tantum; sed dicitur pluraliter: in peccatis concepit me mater mea, propter quatuor. Primo quidem secundum consuetudinem Scripturae in qua ponitur plurale pro singulari, ut patet Matth. II, 20: mortui sunt qui quaerebant animam pueri; quod dicitur pro solo Herode. Secundo, quia peccatum originale est quodammodo causa sequentium peccatorum; et ita virtute continet in se multa peccata.

Tertio, quia in peccato actuali primi parentis, ex quo peccatum originale causatur, fuit multiplex peccati deformitas: fuit enim ibi superbia, inobedientia, gula et furtum. Quarto, quia corruptio originalis peccati ad diversas hominis partes pertinet: sed tamen propter hoc peccatum originale in homine non potest dici plura, nisi secundum quid.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Adam suo peccato actuali corruptit naturam humanam subtrahendo donum gratuitum, quod poterat transire in posteros; quod non fit per actualia peccata proximorum parentum, ut ex dictis patet; quamvis addant ad hanc corruptionem per subtractionem gratiae, vel aptitudinis ad ipsam gratiam, quae est donum personale.

RA3

Et per hoc patet responsio ad tertium, quartum et quintum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod hoc dicitur, quia peccatum transit a parentibus in posteros quantum ad poenam. Verumtamen considerandum est quod duplex est poena.

Una spiritualis, quae pertinet ad animam; et tali poena filius nunquam punitur pro patre; et hoc ideo quia anima filii non est ex anima patris, sed immediate causatur a Deo. Et haec ratio assignatur Ezech. XVIII, 4: sicut anima patris mea est, ita et anima filii mea est; et vers. 20: filius non portabit iniquitatem patris. Alia poena est corporalis, vel eorum quae ad corpus pertinent; et quantum ad hanc poenam filii pro parentibus puniuntur, praesertim quando conformantur parentibus in culpa; quantum enim ad corpus quod a parente traducitur, filius est aliquid patris.

RA7

Ad septimum dicendum, quod poena temporalis qua filius quandoque punitur, habet pro causa culpam in patre praecedentem.

RA8

Ad octavum dicendum, quod in quantum filius est aliquid patris, sic in poena filii punitur etiam pater.

RA9

Ad nonum dicendum, quod sanguis Christi obligat filios Iudaeorum in quantum sunt imitatores paternae malitiae ipsam approbando.

RA10

Ad decimum dicendum, quod in primo parente et in proximis parentibus fuimus secundum communicationem naturae, non tamen secundum communicationem in persona: et ideo peccato subtrahente donum naturae participamus, non autem peccato subtrahente donum personae.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod hoc quod modo minus homines vivunt quam in principio mundi, non est propter aggravationem originalis peccati, neque propter continuam debilitationem naturae, ut quidam dicunt; alioquin per processum temporis semper magis et magis vita hominis breviaretur, quod patet esse falsum; cum modo tantum homines vivant sicut et in tempore David, qui dicebat: dies annorum nostrorum in ipsis septuaginta anni. Illa ergo diuturnitas vitae fuit ex virtute divina, ut genus humanum multiplicaretur.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod a principio humani generis remedium contra originale peccatum adhiberi non potuit nisi per virtutem mediatoris Dei et hominis Jesu Christi. Fides ergo antiquorum cum aliqua protestatione fidei valebat parvulis ad salutem, non prout erat quidam actus meritorius credentium,- unde non requirebatur quod esset actus fidei formatae,- sed ex parte rei creditae, scilicet ipsius mediatoris. Sic enim et sacramenta, quae postea sunt instituta, valent, in quantum sunt quaedam fidei protestationes; unde non sequitur quod infidelitas parentum filiis noceret, nisi per accidens, sicut removens remedium peccati.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod imaginatio est vis quaedam in organo corporali; unde ad speciem imaginatam mutatur spiritus corporeus, in quo fundatur vis formativa, quae operatur in semine; et ideo interdum aliqua imitatio fit in prole ex imaginatione parentis in ipso coitu, si sit fortis. Sed infectio peccati, maxime actualis, totaliter manet in anima, et non pertinet ad corpus. Unde non est simile.

RA14

Ad decimumquartum dicendum quod ratio illa procedit ceteris paribus.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod ratio illa procedit de transitu peccati quantum ad poenam corporalem.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod magis contraheret homo peccatum a proximo parente quam a primo, si per peccatum proximi parentis tolleretur aliquod donum naturae, sicut per peccatum primi parentis est ablatum.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod ille qui fornicatur, dicitur peccare in corpus suum non quia macula huius peccati sit in corpore, immo est in anima, sicut et gratia cui opponitur; sed quia completur hoc peccatum in corporis delectatione, et in quadam corporis resolutione; quod in nullo alio peccato contingit.

Nam in peccato gulae non fit aliqua resolutio corporalis; in peccatis vero spiritualibus non est delectatio corporalis.

|q5 Quaestio 5

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum poena originalis peccati sit carentia divinae visionis.

PR2

Secundo utrum peccato originali debeatur poena sensibilis.

PR3

Tertio utrum patiantur afflictionem interioris doloris qui decedunt cum solo originali.

PR4

Quarto utrum mors et alii defectus huius vitae sint poenae originalis peccati.

PR5

Quinto utrum mors et huiusmodi defectus sint homini naturales.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum sit conveniens poena originalis peccati carentia divinae visionis.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia, ut dicitur II physic., frustra est quod est ad finem quem non consequitur.

Sed homo naturaliter ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem ultimum: quae quidem beatitudo in divina visione consistit.

Ergo frustra est homo, si non perveniat ad visionem divinam. Sed Deus propter peccatum originale non destitit causare hominum generationem, ut Damascenus dicit. Cum ergo in operibus Dei nihil sit frustra, videtur quod homo propter peccatum quod ex sua origine contrahit non incurrat reatum carentiae visionis divinae.

AG2

Praeterea, Ezech. XVIII, 4, dicitur: omnes animae meae sunt: sicut anima filii mea est, ita et anima patris mea est. Ex quo potest accipi, quod omnes animae immediate sunt a Deo creatae, et quod una non traducitur ab alia. Ergo poena quae tantum pertinet ad animam, non debet aliquis puniri pro peccato originali, quod a primo parente traducitur. Sed carentia divinae visionis est poena ad solam animam pertinens, sicut et ipsa visio divina solius animae est. Ergo carentia divinae visionis non est poena debita originali peccato.

AG3

Praeterea, august. Dicit in Enchir., quod mitissima est poena eorum qui pro solo peccato originali puniuntur. Sed chrysostomus dicit super matthaeum, quod carentia divinae visionis est maxima poenarum, et intolerabilior quam Gehenna. Ergo carentia visionis divinae non est conveniens poena originalis peccati.

AG4

Sed diceretur, quod sola carentia visionis divinae est minor poena quam carentia visionis divinae cum poena sensus, quae debetur peccato actuali. Sed contra, poena, cum sit quoddam malum in privatione alicuius boni consistit. Sed proportio privationum ad invicem est sicut proportio eorum quae privantur; sic enim surditas se habet ad caecitatem sicut auditus ad visum. Sed per carentiam divinae visionis privatur homo Deo; per poenam autem sensus privatur quodam bono creato, scilicet sensus delectatione, vel aliquo huiusmodi. Bonum autem creatum additum bono increato, non facit magis beatum: dicit enim Augustinus in libro confess., ad Deum loquens: qui te et illa novit, scilicet creaturas, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus. Ergo qui privatur bono increato solo per carentiam visionis divinae, non est minus miser quam ille qui cum hoc patitur poenam sensus.

AG5

Sed dicendum, quod licet non sit minus beatus quantum ad praemium essenziale, est tamen minus beatus quantum ad praemium accidentale. Sed contra, praemium accidentale accidentaliter se habet ad beatitudinem. Sed per intensionem accidentis non intenditur id cuius est accidens; non enim si homo est magis albus, propter hoc fit magis homo. Ergo beatitudo, quae essentialiter consistit in fruitione summi boni, non intenditur per quodcumque bonum creatum additum.

AG6

Praeterea, cum bonum increatum in infinitum excedat bonum creatum, comparatur bonum creatum ad bonum increatum sicut punctus ad lineam. Sed linea non efficitur maior per adiectionem puncti. Ergo nec per additionem boni creati fit maior beatitudo, quae consistit in fruitione boni increati.

AG7

Sed dicendum, quod quamvis Deus sit bonum infinitum, tamen visio Dei non est bonum infinitum, quia Deus ab intellectu creato finite videtur; et ita qui privatur visione divina non privatur bono infinito.

Sed contra, cuicumque subtrahitur sua perfectio, privatur sua perfectione. Sed visio est perfectio videntis. Ergo cuicumque subtrahitur visio, privatur ipso viso; et sic cum ipsum visum sit bonum infinitum, qui privatur Dei visione privatur bono infinito.

AG8

Praeterea, ipse Deus est hominis merces, qui ad Abraham dixit: ego Dominus merces magna nimis, Gen. XV, 1. Ergo qui privatur ultima mercede, quae consistit in divina visione, privatur ipso Deo qui est bonum infinitum.

AG9

Praeterea, peccato originali debetur minor poena quam peccato veniali; alioquin poena peccati originalis non esset mitissima, ut dicit Augustinus. Sed peccato veniali debetur poena sensibilis, non autem carentia visionis divinae. Cum ergo indubitanter carentia visionis divinae sine poena sensus sit maior quam poena sensus sine carentia visionis divinae, videtur quod peccato originali non debeatur pro poena carentia visionis divinae.

AG10

Sed dicendum, quod peccato veniali debetur carentia divinae visionis ad tempus, sicut et poena sensus. Sed contra, aeternitas addita plus aggravat poenam carentiae visionis divinae quam poena sensibilis temporalis; unde nullus tam male dispositus est qui non vellet potius quamcumque poenam temporalem subire quam perpetua visione divina carere. Si ergo peccatum originale punitur perpetua carentia visionis divinae, magis punitur quam peccatum veniale; et ita non est mitissima eorum poena.

AG11

Praeterea, secundum leges dicimus: dignus est misericordia qui alieno vitio laboravit.

Sed ille qui punitur pro solo peccato originali, laboravit alieno vitio, scilicet primi parentis. Ergo dignus est misericordia. Non ergo ei debetur poena gravissima, quae est carentia visionis divinae.

AG12

Praeterea, Augustinus dicit in libro de duabus animabus: reum tenere quemcumque quia non fecit quod facere non potuit, summae iniustitiae et insaniae est. Sed nihil tale cadit in Deum. Cur ergo puer qui nascitur, vitare non potuerit originale peccatum, videtur quod ex hoc non incurrat reatum alicuius poenae.

AG13

Praeterea, peccatum originale est privatio originalis iustitiae, ut Augustinus dicit. Sed habenti originale iustitiam, cum possit non habere gratiam, non debetur visio divina. Ergo nec peccato originali respondet perpetua carentia visionis divinae.

AG14

Praeterea, ut legitur Gen. III, 12, Adam se excusavit dicens: mulier quam dedisti mihi, dedit mihi et comedi: fuissetque sufficiens excusatio, et poenam non mereretur, si suggestioni mulieris resistere non potuisset. Sed Deus dedit carnem animae, cuius infectioni resistere non potest. Ergo non videtur quod ex hoc obligetur ad aliquam poenam.

AG15

Praeterea, homini in naturalibus constituto, etiam si nunquam peccasset deberetur ei carentia visionis divinae, ad quam pervenire non potuit nisi per gratiam. Sed poena proprie debetur peccato. Ergo carentia visionis divinae non potest dici poena peccati originalis.

SC1

Sed contra. Est quod Gregorius dicit in IV Moralium: peregrina mens lucem, ut est, videre non valet, quia hanc ei captivitas suae damnationis abscondit.

SC2

Praeterea, innocentius III, dicit in decretalibus, quod originali peccato debetur pro poena carentia visionis divinae.

CO

Respondeo. Dicendum quod conveniens poena originalis peccati est carentia visionis divinae.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum ad perfectionem alicuius rei duo pertinere videantur; quorum primum est quod sit capax alicuius boni magni, vel actu habeat illud, aliud vero est quod exteriori auxilio non

indigeat in nullo vel in paucis. Prima conditio praeponderat secundae: multo enim melius est quod est capax magni boni, quamvis ad illud obtinendum indigeat multis auxiliis, quam illud quod non est capax nisi parvi boni, quod tamen absque exteriori auxilio vel cum paucis auxiliis consequi potest; sicut melius dispositum dicimus esse corpus alicuius hominis si possit consequi perfectam sanitatem, licet multis auxiliis medicinae, quam si possit consequi solum sanitatem quamdam imperfectam absque auxilio medicinae.

Creatura ergo rationalis in hoc praeeminet omni creaturae, quod capax est summi boni per divinam visionem et fruitionem, licet ad hoc consequendum naturae propriae principia non sufficiant, sed ad hoc indigeat auxilio divinae gratiae.

Sed circa hoc considerandum est, quod aliquod divinum auxilium necessarium est communiter omni creaturae rationali, scilicet auxilium gratiae gratum facientis, quae quaelibet creatura rationalis indiget, ut possit pervenire ad beatitudinem perfectam, secundum illud apostoli Rom. VI, 23: gratia Dei vita aeterna. Sed praeter hoc auxilium necessarium fuit homini aliud supernaturale auxilium, ratione suae compositionis. Est enim homo compositus ex anima et corpore, et ex natura intellectuali et sensibili; quae quodammodo si suae naturae relinquuntur, intellectum aggravant et impediunt, ne libere ad summum fastigium contemplationis pervenire possit. Hoc autem auxilium fuit originalis iustitia, per quam mens hominis si subderetur Deo, ei subderentur totaliter inferiores vires et ipsum corpus, neque ratio impediretur quo minus posset in Deum tendere. Et sicut corpus est propter animam, et sensus propter intellectum; ita hoc auxilium, quo continetur corpus sub anima, et vires sensitivae sub mente intellectuali, est quasi dispositio quaedam ad illud auxilium quo mens humana ordinatur ad videndum Deum et ad fruendum ipso. Hoc autem auxilium originalis iustitiae subtrahitur per peccatum originale, ut supra ostensum est.

Cum autem aliquis peccando abiicit a se illud per quod disponebatur ad aliquod bonum acquirendum, meretur ut ei subtrahatur illud bonum ad quod obtinendum disponebatur, et ipsa subtractio illius boni est conveniens poena eius: et ideo conveniens poena peccati originalis est subtractio gratiae, et per consequens visionis divinae, ad quam homo per gratiam ordinatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod homo frustra et vane factus esset, si beatitudinem consequi non posset, sicut quaelibet res quae non potest consequi ultimum finem. Unde ne homo frustra et vane factus esset, cum peccato originali nascens, a principio humani generis proposuit Deus homini remedium, per quod ab hac vanitate liberaretur, scilicet ipsum mediatorem Deum et hominem Jesum Christum per cuius fidem impedimentum peccati originalis subtrahi posset. Unde in psalm.

Lxxxviii, 48, dicitur: memorare quae mea substantia; numquid enim vane constituisti omnes filios hominum? quod exponens Glossa, dicit, quod David petit incarnationem filii, qui de sua substantia carnem assumpturus erat, et per ipsum homines erant a vanitate liberandi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod anima huius pueri qui sine baptismo decedit, non punitur carentia visionis divinae propter peccatum Adae, secundum quod fuit personale peccatum eius; sed punitur pro infectione originalis culpa, quam incurrit ex unione ad corpus quod a primo parente traducitur secundum seminalem rationem. Iniustum enim esset ut derivaretur reatus poenae nisi et derivaretur infectio culpa; unde apostolus, Rom. V, 12, praemittit derivationem culpa derivationi poenae, dicens: per unum hominem peccatum in mundum intravit, et per peccatum mors.

RA3

Ad tertium dicendum, quod gravitas alicuius poenae potest attendi dupliciter. Uno modo ex parte ipsius boni quod privatur per malum poenae; et sic carentia visionis divinae et fruitionis Dei, est gravissima poenarum.

Alio modo per comparisonem ad eum qui punitur; et sic tanto est gravior poena, quanto id quod subtrahitur est magis proprium et connaturale ei cui subtrahitur; sicut magis diceremus puniri hominem si auferretur ei patrimonium suum, quam si impediretur ne perveniret ad regnum quod ei non debetur. Et per hunc modum dicitur esse mitissima omnium poenarum sola carentia visionis divinae, in quantum visio divinae essentiae est quoddam bonum omnino supernaturale.

RA4

Ad quartum dicendum, quod bonum creatum additum bono increato non facit maius bonum, nec magis beatum. Cuius ratio est, quia si duo participantia coniungantur, augeri potest in eis id quod participatur; sed si participans addatur ei quod est per essentiam tale, non facit aliquid maius; sicut duo calida adiuncta ad invicem, possunt facere magis calidum; sed si esset aliquid quod esset calor per essentiam suam subsistens, ex nullius calidi additione intenderetur. Cum ergo Deus sit ipsa essentia bonitatis, ut dionysius dicit in Lib. De divin. Nomin., omnia autem alia sint bona per participationem, ex nullius boni additione fit Deus magis bonus; quia cuiuslibet rei alterius bonitas continetur in ipso. Unde cum beatitudo nihil sit aliud quam adeptio boni perfecti, quodcumque aliud bonum superaddatur divinae visioni aut fruitioni, non faciet magis beatum; alioquin Deus esset factus beator condendo creaturas. Nec tamen est eadem ratio de beatitudine et miseria; quia sicut beatitudo consistit in coniunctione ad Deum, ita miseria consistit in recessu a Deo; a cuius quidem similitudine et participatione recedit quis per cuiuslibet boni privationem; unde quodlibet bonum privatum facit magis miserum,

licet non quodlibet bonum additum faciat magis beatum; quia per bonum additum homo non magis Deo adhaeret quam si ei immediate coniungatur; sed per bonum subtractum magis ab eo elongatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod additio praemii accidentalis non facit magis beatum; quia praemium accidentale attenditur secundum aliquod bonum creatum, vera autem beatitudo hominis attenditur solum secundum bonum increatum. Sed sicut bonum creatum est quaedam similitudo et participatio boni increati, ita adeptio boni creati est quaedam similitudinaria beatitudo, per quam tamen vera beatitudo non augetur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut punctum non auget lineam, ita bonum creatum non auget beatitudinem.

RA7

Septimum et octavum concedimus: qui enim divina visione et fruitione privatur, ipso Deo privatur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod peccatum veniale originali comparatum, quodammodo est maius, et quodammodo est minus. Peccatum enim veniale comparatum huic personae vel illi, magis habet de ratione peccati quam peccatum originale; quia peccatum veniale est peccatum voluntarium voluntate huius personae, non autem peccatum originale. Sed originale peccatum comparatum ad naturam est gravius; quia privat naturam maiori bono quam peccatum veniale privet personam, scilicet bono gratiae; et propter hoc debetur ei carentia visionis divinae; quia ad visionem divinam non pervenitur nisi per gratiam, quam veniale peccatum non excludit.

RA10

Ad decimum dicendum, quod perpetuitas poenae consequitur perpetuitatem culpae, quae provenit ex carentia gratiae; quia culpa non potest remitti nisi per gratiam. Et quia per peccatum originale excluditur gratia, non autem per peccatum veniale: ideo peccato originali debetur poena perpetua, non autem peccato veniali.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod iste puer decedens sine baptismo, laboravit quidem vitio alieno quantum ad causam, quia scilicet peccatum ab alio traxit; laboravit tamen vitio proprio, in quantum a primo parente culpam contraxit; et ideo dignus est misericordia diminuente, non tamen totaliter relaxante.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod puer iste sine baptismo decedens non habet reatum ex hoc quod non fecit aliquid, hoc enim esset peccatum omissionis; sed habet reatum ex eo quod infectionem culpae originalis contraxit.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit secundum opinionem ponentium quod gratia gratum faciens non includatur in ratione originalis iustitiae; quod tamen credo esse falsum, quia cum originalis iustitia primordialiter consistat in subiectione humanae mentis ad Deum, quae firma esse non potest nisi per gratiam, iustitia originalis sine gratia esse non potuit. Et ideo habenti originalem iustitiam debebatur visio divina. Sed tamen praedicta opinione supposita, adhuc ratio non concludit, quia, licet originalis iustitia gratiam non includeret, tamen erat quaedam dispositio quae praexigebatur ad gratiam: et ideo quod contrariatur originali iustitiae, contrariatur etiam gratiae sicut quod contrariatur iustitiae naturali, contrariatur gratiae, ut furtum, homicidium et alia huiusmodi.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod si vir non potuisset resistere persuasioni mulieris, sufficienter excusatus fuisset a peccato actuali, quod propria voluntate committitur; et sic etiam anima huius pueri excusata est a reatu actualis peccati, non autem a reatu originalis, cuius infectionem contrahit per unionem ad carnem.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod homo in solis naturalibus constitutus careret quidem visione divina, si sic decederet; sed tamen non competeret ei debitum non habendi.

Aliud est enim non debere habere, quod non habet rationem poenae, sed defectus tantum; et aliud debere non habere, quod habet rationem poenae.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum peccato originali debeatur poena sensus.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Augustinus in hypognost., quod parvuli decedentes sine baptismo experientur Gehennam.

Sed Gehenna nominat poenam sensus.

Ergo peccato originali debetur poena sensus.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De fide ad Petrum: firmiter tene et nullatenus dubites, parvulos qui sine sacramento baptismatis de hoc saeculo transierunt, aeterno supplicio puniendos. Sed supplicium nominat poenam sensus. Ergo peccato originali debetur poena sensus.

AG3

Praeterea, Gregorius dicit in IX Moral., super illud iob: multiplicabit vulnera mea sine causa, quod a culpa originali sacramenta non liberant; et licet ex proprio nihil egerint, tamen illuc ad tormenta perveniunt. Sed tormentum nominat poenam sensus. Ergo peccato originali debetur poena sensus.

AG4

Praeterea, peccatum originale huius pueri videtur esse eiusdem speciei cum peccato actuali primi parentis, cum procedat ab eo sicut effectus a propria causa. Sed peccato actuali primi parentis debetur poena sensus.

Ergo et peccato originali huius pueri.

AG5

Praeterea, agens coniunctum passibili inducit poenam sensus. Sed animae puerorum sunt passibiles, et etiam corpora post resurrectionem; cum non habeant dotem impassibilitatis.

Ergo ad praesentiam ignis poenam sensus patientur.

AG6

Praeterea, post iudicium poena peccatorum consummabitur. Sed poena puerorum sine baptismo decedentium, qui pro solo originali puniuntur, non posset post iudicium consummari, nisi carentiae visionis divinae, quam nunquam non sustinent, aliqua poena sensus adderetur. Ergo peccato originali debetur

AG7

Praeterea, poena debetur culpae. Sed causa peccati originalis est caro. Cum ergo carni non debeatur aliqua poena nisi sensus, videtur quod peccato originali debeatur maxime poena sensus.

AG8

Praeterea, si aliquis decedat cum peccato originali et veniali simul, patietur perpetuo poenam sensus. Sed poena perpetua non debetur peccato veniali. Ergo debetur peccato originali poena sensibilis perpetua.

SC1

Sed contra. Est quod bernardus dicit, quod sola propria voluntas ardet in inferno. Sed originale peccatum non est peccatum propriae voluntatis, immo consequitur ex voluntate aliena. Ergo peccato originali non debetur poena sensus.

SC2

Praeterea, innocentius III dicit in decretali, quod poena sensus debetur peccato actuali. Sed originale peccatum non est actuale. Ergo ei poena sensus non debetur.

CO

Respondeo. Dicendum quod communiter dicitur: peccato originali non debetur poena sensus, sed solum poena damni, scilicet carentia visionis divinae.

Et hoc videtur esse rationabile propter tria.

Primo quidem, quia persona quaelibet est alicuius naturae suppositum; et ideo ad ea quae sunt naturae, per se et immediate ordinatur; ad ea vero quae sunt supra naturam, ordinatur mediante natura. Quod ergo detrimentum aliquod patiatur aliqua persona in his quae sunt supra naturam, potest contingere vel ex vitio naturae, vel ex vitio personae; quod autem detrimentum patiatur in his quae sunt naturae, hoc non videtur posse contingere nisi propter vitium proprium personae. Ut autem ex praemissis patet, peccatum originale est vitium naturae, peccatum autem actuale est vitium personae. Gratia autem et visio divina sunt supra naturam humanam; et ideo privatio gratiae et carentia visionis divinae debentur alicui personae non solum propter actuale peccatum, sed etiam propter originale. Poena autem sensus opponitur integritati naturae et bonae eius habitudini, et ideo poena sensus non debetur alicui nisi propter peccatum actuale.

Secundo, quia poena proportionatur culpae et ideo peccato actuali mortali, in quo invenitur aversio ab incommutabili bono et conversio ad bonum commutabile debetur et poena damni, scilicet carentia visionis divinae respondens aversioni et poena sensus respondens conversioni. Sed in peccato originali non est conversio, sed sola aversio, vel aliquid aversioni respondens, scilicet destitutio animae a iustitia originali: et ideo peccato originali non debetur poena sensus, sed solum poena damni, scilicet carentia visionis divinae.

Tertio, quia poena sensus nunquam debetur habituali dispositioni: non enim aliquis punitur ex hoc quod est habilis ad furandum, sed ex hoc quod actu furatur; sed habituali privationi absque omni actu debetur aliquod damnum; puta, qui non habet scientiam litterarum ex hoc ipso indignus est promotione ad episcopalem dignitatem. In peccato autem originali invenitur quidem concupiscentia per modum habitualis dispositionis, quae parvulum facit habilem ad concupiscendum, ut Augustinus dicit, adultum autem actu concupiscentem. Et ideo parvulo defuncto cum originali non debetur poena sensus, sed solum poena damni: quia scilicet non est idoneus perducere ad visionem divinam propter privationem originalis iustitiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod nomen tormenti, supplicii, Gehennae, et cruciatus, vel si quid simile in dictis sanctorum inveniatur est large accipiendum pro poena, ut ponatur species pro genere. Ideo autem sancti tali

modo loquendi usi sunt, ut detestabilem redderent errorem pelagianorum, qui asserebant in parvulis nullum peccatum esse, nec eis aliquam poenam deberi.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium et ad omnia similia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in uno peccato primi parentis omnes peccaverunt, ut apostolus dicit Rom. V, 12, sed ad illud unum peccatum non omnes eodem modo se habent; pertinet enim illud peccatum ad Adam per propriam voluntatem, et est eius actuale peccatum: et ideo ei pro huiusmodi peccato poena actualis debebatur, sed ad alios pertinet per originem, et non per actualem voluntatem; et ideo aliis pro huiusmodi peccato non debetur poena sensus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in statu futurae vitae, ignis et alia huiusmodi activa non agunt in animas aut in corpora hominum secundum necessitatem naturae, sed magis secundum ordinem divinae iustitiae: quia ille status est recipiendi pro meritis. Unde cum divina iustitia non exigit quod pueris, qui cum solo originali peccato decedunt, poena sensus debeatur, nihil ab huiusmodi activis tales patientur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod poena puerorum cum originali decedentium, post iudicium consummabitur in quantum ipsi qui punientur hac poena, consummati erunt per corporum resumptionem.

RA7

Ad septimum dicendum quod quamvis peccatum originale per carnem derivetur ad animam, non tamen habet rationem culpae nisi secundum quod pertingit ad animam; et ideo poena non debetur dispositioni carnis; et si aliquando caro puniatur, hoc est propter animae culpam.

RA8

Ad octavum dicendum, quod haec positio non videtur multis esse possibilis, quod aliquis decedat cum peccato originali et veniali tantum: quia defectus aetatis quamdiu excusat a peccato mortali, multo magis excusat a peccato veniali propter defectum usus rationis. Postquam vero usum rationis habent, tenentur salutis suae curam agere: quod si fecerint, iam absque peccato originali erunt, gratia superveniente: si autem non fecerint, talis omissio est eis peccatum mortale. Si tamen esset possibile quod aliquis cum peccato originali et veniali decederet, dico quod puniretur poena sensus aeterna. Aeternitas enim poenae, ut dictum est, concomitatur carentiam gratiae, ex qua provenit aeternitas culpae. Et inde est quod peccatum veniale in eo qui decedit cum mortali, quia nunquam remittitur, aeterna poena punitur propter gratiae carentiam. Et similis ratio esset, si quis decederet cum originali et veniali peccato.

la3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum patiantur afflictionem interioris doloris qui cum solo originali decedunt.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Omne enim quod naturaliter desideratur, si non habeatur quando est tempus habendi, causat afflictionem et dolorem; sicut patet, si quis cibum non habeat quando est naturae necessarius. Sed homo naturaliter appetit beatitudinem: tempus autem habendi ipsam est post hanc vitam. Cum ergo illi qui cum peccato originali decedunt, beatitudinem non consequantur, quia carent visione divina, videtur quod afflictionem patiantur.

AG2

Praeterea, sicut pueri baptizati se habent ad meritum Christi, ita non baptizati se habent ad demeritum Adae. Sed pueri baptizati gaudent propter meritum Christi. Ergo pueri non baptizati dolent propter demeritum Adae.

AG3

Praeterea, de ratione poenae est quod sit contraria voluntati. Sed omne quod est contrarium voluntati est contristans, ut auctor est Philosophus in V metaphys..

Ergo si patiuntur aliquam poenam, oportet quod inde tristentur.

AG4

Praeterea, in perpetuum separari ab eo quem quis amat est maxime afflictivum. Sed pueri naturaliter Deum amant. Ergo cum sciant se ab eo in perpetuum separatos, videtur quod hoc non possit esse sine afflictione.

SC

Sed contra, dolor poenae, seu afflictio poenae debetur delectationi culpae secundum illud Apoc. XVIII, 7: quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum. Sed in peccato originali nulla fuit delectatio. Ergo neque in poena erit aliquis dolor sive afflictio.

CO

Respondeo. Dicendum quod aliqui posuerunt quod pueri sentiant aliquem dolorem vel afflictionem interioriorem ex carentia visionis divinae, licet iste dolor non habeat in eis rationem vermis conscientiae: quia non sunt sibi

conscii quod in eorum potestate fuerit culpam originalem vitare. Sed nulla ratio videtur esse quare subtrahatur eis exterior poena sensus, si attribuitur eis interior afflictio, quae est multo magis poenalis, et magis opponitur mitissimae poenae, quam Augustinus eis attribuit.

Et ideo aliis videtur et melius, quod nullam afflictionem etiam interiorem sentiant. Et huius rationem aliqui diversimode assignant.

Quidam enim dicunt, quod animae puerorum cum originali decedentium sunt in tantis tenebris ignorantiae constitutae quod nesciunt se ad beatitudinem esse factas, nec aliquid circa hoc cogitant, et ideo nullam patiuntur de hoc afflictionem. Sed hoc non videtur convenienter dici. Primo quidem, quia cum in pueris non sit peccatum actuale quod est proprie peccatum personale non debetur eis ut detrimentum aliquod patiantur in naturalibus bonis secundum rationem supra assignatam.

Est autem naturale animae separatae, ut non minus, sed magis in cognitione vigeat quam animae quae sunt hic; et ideo non est probabile quod tantam ignorantiam patiantur. Secundo, quia secundum hoc illi qui sunt damnati in inferno, melioris conditionis essent quantum ad nobiliorem sui partem, scilicet intellectum, in minoribus ignorantiae tenebris existentes; et nullus est, ut Augustinus dicit, qui non mallet dolorem pati cum sana mente quam gaudere insanus.

Et ideo alii assignant causam huius quod non affliguntur, ex dispositione voluntatis ipsorum. Non enim post mortem in anima mutatur dispositio voluntatis neque in bonum neque in malum. Unde cum pueri ante usum rationis non habeant actum inordinatum voluntatis, neque etiam post mortem habebunt.

Non est autem absque inordinatione voluntatis quod aliquis doleat se non habere quod nunquam potuit adipisci; sicut inordinatum esset, si aliquis rusticus doleat de hoc quod non esset regnum adeptus. Quia ergo pueri post mortem sciunt se nunquam potuisse illam gloriam caelestem adipisci, ex eius carentia non dolebunt.

Possumus tamen utrumque coniungentes mediam viam tenere, ut dicamus quod animae puerorum naturali quidem cognitione non carent, qualis debetur animae separatae secundum suam naturam, sed carent supernaturali cognitione, quae hic in nobis per fidem plantatur, eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec sacramentum fidei susceperunt.

Pertinet autem ad naturalem cognitionem quod anima sciat se propter beatitudinem creatam, et quod beatitudo consistit in adeptione perfecti boni; sed quod illud bonum perfectum, ad quod homo factus est, sit illa gloria quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem. Unde apostolus dicit, I ad Cor. II, 9, quod nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus diligentibus se: et postea subdit: nobis autem revelavit Deus per spiritum suum: quae quidem revelatio ad fidem pertinet. Et ideo se privari tali bono, animae puerorum non cognoscunt, et propter hoc non dolent; sed hoc quod per naturam habent, absque dolore possident.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod animae puerorum in peccato originali decedentium cognoscunt quidem beatitudinem in generali secundum communem rationem, non autem in speciali; et ideo de eius amissione non dolent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, sicut apostolus dicit Rom., V, 15, maius est donum Christi quam peccatum Adae; et ideo non oportet, si pueri baptizati gaudent propter meritum Christi, quod non baptizati doleant propter peccatum Adae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod poena non semper respondet actuali voluntati; puta, cum aliquis absens infamatur, aut etiam bonis suis spoliatur se ignorante: sed oportet quod poena semper sit vel contra actualem voluntatem, vel etiam habitualement, vel saltem contra inclinationem naturalem, ut supra, dictum est, cum de malo poenae ageretur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod pueri in originali decedentes, sunt quidem separati a Deo perpetuo quantum ad amissionem gloriae quam ignorant, non tamen quantum ad participationem naturalium bonorum quae cognoscunt.

|a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum mors et alii defectus huius vitae sint poena originalis peccati.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim Seneca: mors est hominis natura, non poena. Eadem ergo ratione nec alii defectus qui ad mortem ordinantur.

AG2

Praeterea, quicquid communiter invenitur in multis, convenit eis ratione alicuius quod in eis communiter invenitur. Sed mors et alii defectus ad ipsam ordinati, communes sunt homini et aliis animalibus. Ergo secundum aliquid commune inveniuntur in eis.

Sed aliis animalibus non conveniunt ratione culpae, quae in eis esse non potest. Ergo nec hominibus; et sic non sunt poena originalis peccati.

AG3

Praeterea, poena debet esse proportionabilis peccato, Deut. XXV, 2: pro mensura delicti erit et plagarum modus. Sed culpa originalis est aequalis omnibus qui ex Adam nascuntur; defectus autem praedicti non sunt aequales: quia quidam statim nascuntur aegrotativi, quidam diversimode laesi, quidam bene dispositi. Huiusmodi ergo defectus non sunt poena originalis peccati.

AG4

Praeterea, huiusmodi defectus sunt quaedam poena sensus. Sed poena sensus debetur peccato propter conversionem indebitam ad bonum commutabile: quae quidem conversio non est in originali peccato. Ergo huiusmodi defectus non respondet ei pro poena.

AG5

Praeterea, gravius puniuntur homines post hanc vitam quam in hac vita. Sed post hanc vitam non debetur peccato originali poena sensus, ut dictum est. Ergo nec in hac vita; et sic idem quod prius.

AG6

Praeterea, poena respondet culpae. Sed culpa pertinet ad hominem in quantum est homo. Cum ergo mors et alia huiusmodi non sint hominis in eo quod homo, quia etiam aliis insunt; videtur quod huiusmodi defectus non sint poenae.

AG7

Praeterea, peccatum originale est privatio originalis iustitiae, quae inerat homini secundum animam. Sed huiusmodi defectus pertinent ad corpus. Non ergo respondent peccato originali pro poena.

AG8

Praeterea, si Adam non peccasset, filii eius peccare potuissent; et si peccassent, morerentur.

Sed non propter originale peccatum, quod in eis non fuisset. Ergo mors non est poena peccati originalis.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Rom. VI, V, 23: stipendia peccati mors; et rom.

Cap. VIII, 10: corpus mortuum est propter peccatum.

SC2

Praeterea, Gen. II, 17, dicitur: quacumque die comederitis, morte moriemini.

SC3

Praeterea, Augustinus dicit in XIII de Trinit., et XV de Civit. Dei, et contra epistolam fundamenti, quod huiusmodi defectus veniunt de damnatione peccati.

Isidorus etiam dicit in libro de summo bono, quod si homo non peccasset, nec eum aqua submergeret, nec ignis combureret, nec alia huiusmodi provenirent. Ergo omnes huiusmodi defectus sunt poena peccati originalis.

CO

Respondeo. Dicendum quod, absque omni dubio secundum fidem catholicam tenendum est, quod mors et omnes huiusmodi defectus praesentis vitae, sunt poena peccati originalis.

Sed sciendum est, quod duplex est poena.

Una quidem quasi taxata pro peccato, alia vero concomitans: sicut videmus quod iudex pro aliquo crimine facit aliquem hominem excaecari; sed ad caecitatem eius consequuntur multa incommoda, puta quod mendicat, et alia huiusmodi: sed ipsa caecitas est poena taxata pro peccato: ad hoc enim intendit iudex ut peccantem visu privet, sed defectus consequentes non ponderat; unde contingit quod si plures propter idem peccatum excaecentur, in uno consequuntur plura incommoda quam in alio. Nec tamen hoc redundat in iudicis iniustitiam: quia huiusmodi incommoda non erant ab eo pro peccato inflictata, sed consequerentur per accidens quantum ad eius intentionem.

Et similiter potest dici in proposito. Nam homini in primordio suae conditionis fuerat a Deo datum quoddam auxilium originalis iustitiae, per quod praeservabatur ab omnibus huiusmodi defectibus: quo quidem auxilio privata est tota humana natura propter peccatum primi parentis, ut ex supradictis patet: ad cuius auxilii privationem consequuntur diversa incommoda, quae diversimode inveniuntur in diversis, licet habeant aequalem culpam originalis peccati. Hoc tamen interesse videtur inter Deum punientem et hominem iudicem, quod homo iudex non potest praevidere eventus sequentes, unde nec eos potest ponderare, dum infert poenam pro culpa; propter quod rationabiliter huiusmodi incommodorum inaequalitas, eius iustitiae non derogat; sed Deus omnes eventus futuros praenoscit, unde videretur ad eius iniustitiam pertinere, si aequaliter subiacentibus culpae, inaequaliter huiusmodi incommoda provenirent.

Ad hanc ergo dubitationem tollendam posuit Origenes, quod animae antequam corporibus unirentur, diversa merita habuerunt, pro quorum diversitate consequuntur in corporibus quibus uniuntur, maiora vel minora incommoda; et inde est, ut ipse dicit, quod quidam mox nati vexantur a Daemone, vel caeci nascuntur, vel aliqua huiusmodi incommoda patiuntur.

Sed hoc repugnat apostolicae doctrinae; dicit enim apostolus, Rom. IX, 11, de Iacob et esau loquens: cum nondum nati essent aut aliquid boni vel mali egissent, etc..

Eadem autem est ratio de omnibus. Unde non est dicendum, quod animae habuerint merita bona vel mala, antequam corporibus unirentur. Est etiam contra rationem. Nam cum naturaliter anima sit pars humanae naturae, imperfecta est sine corpore existens, sicut est quaelibet pars separata a toto. Inconueniens autem fuisset quod Deus ab imperfectis suam operationem inciperet; unde non est rationabile quod animam creauerit ante corpus, sicut neque quod manum formauerit extra hominem.

Et ideo aliter est dicendum, quod huiusmodi diversitas quae circa hos defectus accidit in hominibus, est a Deo praevisa et ordinata, non quidem propter aliqua merita in alia vita existentia, sed quandoque quidem propter aliqua peccata parentum. Cum enim filius sit aliquid patris secundum corpus quod ab ipso trahit, non autem secundum animam, quae immediate a Deo creatur; non est inconueniens quod pro peccato patris filius corporaliter puniatur, licet non poena spirituali, quae pertinet ad animam, sicut etiam homo punitur in aliis rebus suis.

Quandoque vero ordinantur huiusmodi defectus non ut poena peccati alicuius, sed ut remedium contra peccatum sequens, vel propter profectum virtutis, aut eius qui hoc patitur, aut alterius; sicut Dominus dicit, ioan.

Cap. IX, 3, de caeco nato: neque hic peccavit neque parentes eius; sed ut manifestentur opera Dei in illo; quod expediens erat ad humanam salutem. Sed hoc ipsum quod homo talis conditionis est ut ei subveniatur, vel ad vitandum peccatum, vel ad profectum virtutis per huiusmodi incommoda sive defectus, ad infirmitatem humanae naturae pertinet, quae ex peccato primi parentis derivatur; sicut quod corpus hominis sit sic dispositum quod ad eum sanandum indigeat sectione, ad eius infirmitatem pertinet. Et ideo omnes isti defectus respondent peccato originali ut poena concomitans.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illud auxilium datum homini a Deo, scilicet originalis iustitia, fuit gratuitum; unde per rationem considerari non potuit; et ideo Seneca et alii gentiles Philosophi non considerauerunt huiusmodi defectus sub ratione poenae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliis animalibus non fuit huiusmodi auxilium collatum, nec per culpam aliquid ante perdiderunt, unde huiusmodi incommoda sequerentur, sicut est in hominibus; et ideo non est similis ratio; sicut in eo qui cespitat propter caecitatem in qua natus est huiusmodi cespitatio non habet rationem poenae quantum ad iustitiam humanam, sed naturalis defectus; in eo autem qui caecatus est propter crimen, habet rationem poenae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod huiusmodi defectus non sunt poena taxata pro peccato, sed poena concomitans, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod poena sensus taxata non debetur nisi conversioni actuali; sed alia ratio est de poena concomitante.

RA5

Ad quintum dicendum, quod post mortem non est status proficiendi ad virtutem, vel deficiendi per peccatum; sed recipiendi pro meritis; unde omnes defectus qui sunt post mortem, taxantur pro culpa; non autem ordinant vel ad profectum virtutis vel ad evitacionem peccati; et inde est quod pueris post mortem non debetur poena sensus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod aliquid quod in homine habet rationem culpae, ut occidere hominem, potest quidem esse in aliis animalibus, non tamen habens rationem culpae, quae consistit in hoc quod sit secundum voluntatem, quae in brutis esse non potest; et similiter defectus qui sunt communes homini et aliis animalibus, in homine habent rationem poenae, quae consistit in hoc quod sit contra voluntatem, non autem in aliis animalibus. Nam ratio poenae et culpae est hominis secundum quod homo.

RA7

Ad septimum dicendum, quod per iustitiam originalem conservabatur debita habitudo corporis sub anima, quamvis ipsa in anima esset; et ideo convenienter ad peccatum originale, quo privatur originalis iustitia, sequuntur defectus corporales.

RA8

Ad octavum dicendum, quod secundum quosdam, si Adam non peccasset tentatus, statim confirmatus fuisset in iustitia, et omnes posterii eius confirmati in iustitia nascerentur; et secundum hoc obiectio locum non habet. Sed hoc credo esse falsum; quia corporis conditio in primo statu respondebat conditioni animae; unde quamdiu corpus erat animale, et anima erat mutabilis nondum perfecte spiritualis effecta. Generare autem pertinet ad animale vitam; unde sequitur quod filii Adam non nascerentur in iustitia confirmati. Si ergo aliquis ex posteris Adam peccasset, eo non peccante, moreretur quidem propter suum peccatum actuale sicut Adam mortuus fuit; sed posterii eius morerentur propter peccatum originale.

|a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum mors et huiusmodi defectus sint homini naturales.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Corpus enim hominis componitur ex contrariis. Sed omne compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile. Ergo homo naturaliter est mortalis, et per consequens ceteris defectibus subiectus.

AG2

Sed dicendum, quod hoc quod corpus hominis dissolvatur propter contrarietatem in ipso existentem, accipit ex subtractione originalis iustitiae; unde non est naturale, sed poenale. Sed contra, si mors et corruptio sequitur in homine per subtractionem originalis iustitiae quae hos defectus prohibebat, sequitur quod huiusmodi defectus causantur ex peccato, sicut a removente prohibens. Sed motus qui sequitur ex remotione prohibentis, est naturalis, etiam si removens prohibens sit agens voluntarium; sicut cum aliquis homo removet columnam, cadit lapis superpositus, et motus eius est naturalis. Ergo nihilominus mors et corruptio sunt naturales homini.

AG3

Praeterea, homo in primo statu fuit immortalis, quasi potens non mori; in ultimo autem statu erit immortalis, quasi non potens mori; in medio autem statu est omnibus modis mortalis, quasi necesse habens mori. Sed immortalitas ultimi status non erit naturalis, sed per gratiam consummatam, quae est gloria.

Ergo neque immortalitas primi status fuit naturalis. Mori ergo fuit naturale.

AG4

Praeterea, homo secundum conditionem suae naturae, si sibi relinquatur, moritur; sed quod in primo statu conservaretur a morte, hoc erat per aliquod donum divinitus datum.

Sed si aliquid fiat a Deo in re aliqua praeter eius naturam, nihilominus sua dispositio est ei naturalis; sicut si Deus faceret aquam ferventem, nihilominus esset naturaliter frigida.

Ergo nihilominus homo in primo statu erat naturaliter mortalis.

AG5

Praeterea, sicut homini supernaturaliter datum est quod posset non mori, ita supernaturaliter ei datur quod possit Deum videre.

Sed hoc quod homo careat divina visione, non est contra naturam. Ergo neque etiam quod careat immortalitate. Mors ergo non est contra naturam.

AG6

Praeterea, corpus hominis etiam ante peccatum, compositum erat ex quatuor elementis, et ita in eo erant qualitates activae et passivae. Ad has autem naturaliter sequitur corruptio; agens enim naturaliter assimilatur sibi patiens; quo facto corrumpitur passum, et per consequens ipsum compositum. Ergo corpus hominis etiam ante peccatum, naturaliter erat corruptibile.

AG7

Praeterea, vita hominis conservatur per actionem naturalis caloris, quod est agens naturale.

Sed omne agens naturale in agendo aliquam diminutionem patitur; agit enim passum, secundum Philosophum.

Omne autem finitum si continue aliquid ab eo abiiciatur, necesse est quod totaliter consumatur. Cum ergo calor naturalis in corpore hominis fuerit finitus, necesse est quod tandem consumeretur secundum suam naturam: et ita homo naturaliter mortuus fuisset etiam ante peccatum.

AG8

Praeterea, corpus hominis finitum erat.

In eo autem fiebat deperditio, alioquin cibo non indiguisset. Cum ergo per continuam deperditionem quodlibet finitum quandoque consumatur, videtur quod necesse fuerit naturaliter corpus hominis corrumpi etiam ante peccatum.

AG9

Praeterea, Augustinus dicit, quod posse non mori conveniebat homini ex beneficio ligni vitae. Sed hoc videtur esse impossibile; quia si lignum vitae corruptibile erat, incorruptionem praestare non poterat; si autem erat incorruptibile, in usum hominis venire non poterat per modum nutrimenti. Ergo posse non mori non inerat homini; sed naturaliter et ex necessitate mortuus fuisset.

AG10

Praeterea, quod de se est possibile, nunquam per aliud fit necessarium: unde quod est per se corruptibile, nunquam per aliud potest fieri incorruptibile, corruptibile enim et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur in X metaph.. Eorum autem quae genere differunt, non est transmutatio in invicem. Sed corpus hominis secundum se ipsum corruptibile erat, utpote ex contrariis compositum. Ergo nullo modo per aliud poterat fieri incorruptibile. Sic ergo naturaliter moreretur, etiam si non peccasset.

AG11

Praeterea, si homo ante peccatum poterat non mori, aut posse non mori erat gratiae, aut naturae: si gratiae, ergo poterat mori; quod est contra magistrum 24 dist., II Lib. Sentent., si autem erat naturae, ergo potuit quidem vulnerari, sed non totaliter tolli; homo enim per peccatum spoliatus est gratuitis, et vulneratus in naturalibus, ut dicitur in Glossa, Luc. X. Nullo ergo modo ante peccatum inerat homini posse non mori.

AG12

Praeterea, in omni composito ex contrariis necesse est quod sit inaequalitas, secundum Philosophum. Si enim contraria convenirent aequaliter ad constitutionem mixti, unum non esset formalius altero, sed omnia ex aequo essent in actu. Non autem fit ex pluribus unum, nisi unum se habeat ad alterum sicut potentia ad actum. Inaequalitas autem est principium corruptionis ex necessitate: quia id quod est fortius, corrumpit id quod est debilius. Ergo corpus hominis erat ex naturali necessitate corruptibile, etsi homo non peccasset.

AG13

Praeterea, eadem naturam secundum substantiam habet homo ante peccatum et post; alioquin non esset eiusdem speciei. Sed homini post peccatum secundum naturam suae substantiae convenit necessitas moriendi; ex hoc scilicet quod materia est in potentia ad aliam formam. Ergo et ante peccatum naturali necessitate mortuus fuisset.

AG14

Sed diceretur, quod ante peccatum conservabatur a Deo, ne moreretur. Sed contra, id ad quod sequuntur contradictoria esse simul vera, nunquam fit a Deo. Sed ad hoc quod est aliquid existens in potentia substare actioni agentis et non corrumpi, sequitur contradictoria esse simul, scilicet esse in potentia, et non esse in potentia; nam de ratione existentis in potentia est quod reducatur in actum per agens. Non ergo corpus hominis ante peccatum fuisset incorruptibile, Deo corruptionem prohibente.

AG15

Praeterea, Augustinus dicit, VIII super genes. Ad litteram, quod ita Deus res administrat, quod proprios motus eas agere sinit. Sed proprius motus et naturalis corporis ex contrariis compositi est ut in corruptionem tendat.

Hoc ergo non prohibebatur a Deo.

AG16

Praeterea, illud quod est supra naturalem ordinem, non potest fieri per aliquam virtutem creatam, quia omnis virtus creata operatur secundum rationes seminales naturae inditas, ut Augustinus dicit III de Trin..

Iustitia autem originalis erat quoddam donum creatum. Ergo eius virtute non poterat homo a corruptione praeservari.

AG17

Praeterea, quod est in omnibus vel in pluribus, non est contra naturam. Sed mors invenitur in omnibus hominibus post peccatum.

Ergo non est contra naturam.

SC1

Sed contra. Omne, quod est ad finem, proportionatur fini. Sed homo factus est propter finem perpetuae beatitudinis. Ergo secundum naturam suam habet perpetuitatem.

SC2

Praeterea, formae proportionatur materia secundum naturam. Sed anima intellectiva, quae est forma humani corporis, est incorruptibilis.

Ergo et corpus humanum est naturaliter incorruptibile, et sic mors et corruptio sunt contra naturam humani corporis.

CO

Respondeo. Dicendum, quod secundum Philosophum in II physic., naturale dicitur dupliciter: vel id quod habet naturam, sicut dicimus corpora naturalia; vel illud quod consequitur naturam secundum naturam existens, sicut dicimus quod ferri sursum, est naturale igni: et sic loquimur nunc de naturali, quod est secundum naturam. Unde cum natura dicatur dupliciter, scilicet forma et materia, dupliciter dicitur aliquid naturale: vel secundum formam, vel secundum materiam. Secundum formam quidem, sicut naturale est igni quod calefaciat, nam actio consequitur formam; secundum materiam autem, sicut aquae est naturale quod ab igne calefieri possit. Cumque forma sit magis natura quam materia, naturalius est quod est naturale secundum formam quam quod est naturale secundum materiam.

Sed id quod consequitur materiam, dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod congruit formae; et hoc est quod agens eligit in materia; alio modo non secundum quod congruit formae, immo forte repugnat etiam formae et fini, sed est ex necessitate materiae; et talis conditio non est electa vel intenta ab agente; sicut artifex qui facit serram ad secundum, quaerit ferrum, quia est materia apta ad formam serrae et ad finem eius propter suam duritiem. Invenitur tamen in ferro aliqua conditio secundum quam ferrum non habet aptitudinem nec ad formam nec ad finem, sicut quod est frangibile vel contrahens rubiginem vel aliquid huiusmodi, quae sunt impeditiva finis; unde non sunt electa ab agente, sed magis ab agente repudiarentur, si esset possibile. Unde etiam Philosophus dicit in XIX de animalibus, quod in accidentibus individui non est quaerenda causa finalis sed solum causa materialis: proveniunt enim ex dispositione materiae, non ex intentione agentis.

Sic ergo homini est aliquid naturale secundum suam formam, ut intelligere, velle et alia huiusmodi; aliqua vero sunt ei naturalia secundum suam materiam, quod est corpus.

Corporis autem humani conditio dupliciter considerari potest: uno modo secundum aptitudinem ad formam; alio modo secundum id quod consequitur in ipso secundum necessitatem materiae tantum. Secundum aptitudinem quidem ad formam, necessarium est corpus humanum esse ex elementis compositum, et medie complexionatum. Cum enim anima humana sit intellectiva in potentia, unitur corpori ut per sensus accipiat species intelligibiles, quibus fit intelligens actu. Non enim unio animae ad corpus est propter corpus, sed propter animam; non enim forma est propter materiam, sed materia propter formam. Primus autem sensuum est tactus, qui quodammodo est fundamentum aliorum; organum autem tactus oportet esse medium inter contraria, ut probatur in II de anima. Unde corpus congruens tali animae fuit corpus ex contrariis compositum.

Quod autem sequitur ex necessitate materiae quod sit corruptibile, secundum hanc conditionem non habet aptitudinem ad formam, sed magis repugnantiam ad formam. Et quidem omnis corruptio cuiuscumque rei naturalis, non est secundum convenientiam ad formam; nam cum forma sit principium essendi, corruptio, quae est via ad non esse, opponitur ei; unde Philosophus dicit in II de cael.

Et mundo, quod corruptio seminum et omnis defectus sunt contra naturam particularem huius rei determinatae per formam, quamvis sint secundum naturam universalem, cuius virtute reducitur materia in actum cuiuslibet formae ad quam est in potentia, et uno generato necesse est aliud corrumpi; sed speciali modo corruptio proveniens ex necessitate materiae est praeter convenientiam huius formae quae est anima intellectiva. Nam aliae formae sunt corruptibiles saltem per accidens; sed anima intellectiva non est corruptibilis nec per se nec per accidens.

Unde si in natura inveniri potuisset aliquod corpus ex elementis compositum quod esset incorruptibile, procul dubio tale corpus esset conveniens animae secundum naturam; sicut si posset inveniri ferrum infrangibile et rubiginem non contrahens, esset convenientissima materia ad serram, et talem artifex quaereret; sed quia talis inveniri non potest, accipit qualem potest, scilicet duram vel frangibilem.

Et similiter quia natura non potest invenire corpus ex elementis compositum quod secundum naturam materiae sit incorruptibile, aptatur naturaliter animae incorruptibili corpus organicum licet corruptibile. Sed quia Deus, qui est hominis institutor, hanc necessitatem materiae sua omnipotentia potuit prohibere ne in actum prodiret, eius virtute collatum est homini ante peccatum ut a morte praeservaretur, quousque tali beneficio se reddidit peccando indignum: sicut et faber praestaret ferro, ex quo operatur, si posset, quod nunquam frangeretur.

Sic ergo mors et corruptio naturalis est homini secundum necessitatem materiae; sed secundum rationem formae esset ei conveniens immortalitas; ad quam tamen praestandam naturae principia non sufficiunt; sed aptitudo quaedam naturalis ad eam convenit homini secundum animam; complementum autem eius est ex supernaturali virtute; sicut Philosophus dicit in II ethic., quod habemus aptitudinem ad virtutes morales ex natura; sed perficiuntur in nobis per consuetudinem. Et in quantum immortalitas est nobis naturalis, mors et corruptio est nobis contra naturam.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit ex parte necessitatis materiae.

RA2

Et similiter dicendum ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de immortalitate non quantum ad aptitudinem, sed quantum ad conservationem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod fervor repugnat aquae ratione suae formae, non autem immortalitas homini, ut dictum est; unde non est simile. Et tamen dicendum est, quod ea quae divinitus fiunt in rebus, supra naturam quidem sunt, non autem contra naturam; quia inest cuilibet rei creatae naturalis subiectio ad creatorem, multo magis quam corporibus inferioribus ad corpora caelestia; et tamen ea quae contingunt in corporibus inferioribus secundum impressionem caelestium corporum, ut fluxus et refluxus maris, non sunt contra naturam, ut Commentator dicit in III de cael. Et mundo.

RA5

Ad quintum dicendum, quod visio divina est supra naturam humanam non solum quantum ad naturam, sed etiam quantum ad formam; excedit enim naturam humani intellectus.

RA6

Ad sextum dicendum quod ita sunt contrariae qualitates in corpore mixto sicut sunt contraria elementa in mundo; et sicut contraria elementa non se invicem corrumpunt, quia conservantur per virtutem corporis caelestis, a quo actiones eorum regulantur, ita contrariae qualitates in corpore mixto regulantur et conservantur ne se invicem corrumpant, per formam substantialem, quae est impressio quaedam caelestis corporis: nihil enim in istis inferioribus agit ad speciem nisi per virtutem corporis caelestis. Unde quamdiu forma habet suum vigorem ex impressione caelestis corporis, conservatur corpus mixtum in esse; et inde est quod corpus caeleste per accessum

et recessum causat generationem et corruptionem in istis inferioribus, et quod durationes omnium corporum inferiorum mensurantur periodo corporum caelestium.

Unde si aliqua forma esset cuius vigor semper remaneret ex impressione suae causae, nunquam sequeretur corruptio per actionem qualitatum activarum et passivarum.

RA7

Ad septimum dicendum quod licet agentis physici virtus patiendo diminuatur, tamen potest reparari; unde videmus in partibus universi reparationem fieri virtutis activae per hoc quod elementa calida, quorum virtus diminuitur in hieme per solis absentiam, reparatur in aestate per solis propinquitatem; et hoc fit non in quolibet corpore mixto, quamdiu durat virtus formae conservantis elementorum mixtionem.

RA8

Ad octavum dicendum, quod deperditio humidi quae fiebat in corpore Adam per actionem caloris naturalis, reparabatur per cibum assumptum; et sic conservari poterat, ne totaliter consumeretur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod illud quod ex alimento aggeneratur, est quasi extraneum respectu eius in quo prius fundabatur virtus speciei humanae. Unde sicut virtus vini per admixtionem aquae paulatim minoratur, et tandem deficit; ita virtus speciei per admixtionem nutrimentalis humidi paulatim diminuitur, et tandem deficit; unde animal necesse est diminui, et tandem mori, ut dicitur in I de generatione. Et contra hunc defectum subveniebat lignum vitae reparando virtutem speciei in pristinum vigorem sua virtute; non tamen ita quod semel assumptum in alimentum, virtutem daret in perpetuum durandi, - corruptibile enim erat, unde perpetuitatis causa per se esse non poterat, - sed confortabat virtutem naturalem ad diutius durandum secundum determinatum tempus, quo finito iterum assumi poterat, ut diutius viveret: et sic inde quousque homo transferretur in statum gloriae in quo iam alimento non indigeret.

Sic ergo lignum vitae coadiuvabat ad immortalitatem; sed principalis causa immortalitatis erat virtus a Deo animae collata.

RA10

Ad decimum dicendum, quod id quod de sui natura est possibile, nunquam per aliud fit necessarium secundum suam naturam, ita scilicet quod naturam necessitatis habeat. Tamen quod est possibile ex seipso, fit necessarium per aliud, licet non naturaliter; sicut accidit in omnibus violentis quae dicuntur necessaria per aliud, ut dicitur in V metaph..

RA11

Ad undecimum dicendum, quod posse non mori gratiae erat, sed non gratiae gratum facientis, secundum quosdam; unde homo in statu illo mereri non poterat. Secundum alios autem hoc donum immortalitatis ex gratia gratum faciente procedebat; et homo in statu illo mereri poterat.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod inaequalitas elementorum conservatur in mixto per virtutem formae, quamdiu a causa sua conservatur.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod materia est in potentia ad aliam formam; sed tamen ab exteriori agente non potest reduci in actum, nisi illud agens sit fortius quam formae vigor quem habet ex influenza suae causae. Huius autem formae quae est anima humana, causa est solus Deus, cuius virtus excedit in infinitum omnem virtutem alterius agentis: et ideo quamdiu voluit conservare hominem in esse sua virtute, a nullo exteriori vel interiori agente poterat corrumpi: sicut etiam manifeste videmus, quod per virtutem corporis caelestis formae materiales conservantur in esse contra actionem corruptentis.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod de ratione potentiae est quod reducatur in actum ab agente; sed actus unus in potentia existens, impedit reductionem potentiae in alium actum, unde nisi agens fuerit fortius quam virtus formae quae est in materia, sive quam habet ex ipsa, sive quam habet ex conservante, non reducetur in actum per agens exterius: non enim parvus ignis corrumpere potest magnam aquam. Unde non est mirum, si per influxum divinum anima humana potens erat in statu innocentiae ad resistendum omni contrario agenti.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod proprios motus rerum qui ad earum perfectionem pertinent, Deus sua gubernatione non impedit; sed motus rerum qui ad earum defectum pertinent, aliquando a Deo tolluntur ex abundantia bonitatis ipsius.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod ipsa forma est effectus agentis, unde idem est quod agens facit effective, et quod forma facit formaliter; sicut pictor dicitur colorare parietem, et etiam color. Per hunc ergo modum solus Deus effective immortalitatem hominis causat; sed anima causat hoc formaliter per donum sibi divinitus influxum, sive in statu innocentiae, sive in statu gloriae.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio illa procedit de hoc quod est simpliciter contra naturam: hoc enim nullo modo est in omnibus vel in pluribus. Sed mors quodammodo est secundum naturam et quodammodo contra naturam, ut dictum est.

RC

Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, de facili patet solutio per praemissa.

Nam illa beatitudo aeterna ad quam homo ordinatur, est supra naturam; unde non oportet quod immortalitas homini conveniat per naturam. Et similiter etiam corpus est proportionatum animae humanae, licet sit corruptibile, ut expositum est.

|q6 Quaestio 6

Prologus

TTA

Et unum quaeritur hic: utrum homo habeat liberam electionem suorum actuum, aut ex necessitate eligat.

TTB

Et videtur quod non libere, sed ex necessitate eligat.

AG1

Dicitur enim Ierem. X, 23: non est hominis via eius, nec viri est ut ambulet et dirigat gressus suos. Sed illud respectu cuius homo habet libertatem, eius est, quasi in ipsius dominio constitutum. Ergo videtur quod homo suarum viarum et suorum actuum liberam electionem non habeat.

AG2

Sed dicendum, quod hoc refertur ad executionem electionum, quae interdum non sunt in hominis potestate. Sed contra, est quod apostolus dicit Rom. IX, 10: non est volentis, scilicet velle, neque currentis, scilicet currere; sed miserentis Dei. Sed sicut currere pertinet ad exteriorem executionem actuum, ita velle ad interiorem electionem. Ergo etiam interiores electiones non sunt in hominis potestate, sed sunt homini ex Deo.

AG3

Sed dicendum, quod homo ad eligendum movetur quodam interiori instinctu, scilicet ab ipso Deo, et immobiliter; non tamen hoc repugnat libertati. Sed contra est, quod cum omne animal moveat seipsum per appetitum, alia tamen animalia ab homine non habent liberam electionem quia eorum appetitus a quodam exteriori movente movetur, scilicet ex virtute corporis caelestis, vel ex actione alicuius alterius corporis. Si ergo voluntas hominis immobiliter movetur a Deo, sequitur quod homo non habeat liberam electionem suorum actuum.

AG4

Praeterea, violentum est cuius principium est extra, nil conferente vim passo. Si ergo voluntarie electionis principium sit ab extra, scilicet Deus, videtur quod voluntas per violentiam et ex necessitate moveatur. Non ergo habet liberam electionem suorum actuum.

AG5

Praeterea, impossibile est voluntatem hominis discordare a voluntate Dei: quia, sicut Augustinus dicit in Enchir., aut homo facit quod vult Deus, aut Deus de eo suam voluntatem implet. Sed voluntas Dei est immutabilis. Ergo et voluntas hominis. Omnes ergo humanae electiones ex immobili electione procedunt.

AG6

Praeterea, nullius potentiae actus potest esse nisi in suum obiectum; sicut visus actio non potest esse nisi circa visibile. Sed obiectum voluntatis est bonum. Ergo voluntas non potest velle nisi bonum. Ex necessitate ergo vult bonum, et non habet liberam electionem boni vel mali.

AG7

Praeterea, omnis potentia ad quam comparatur suum obiectum ut movens ad mobile, est potentia passiva; et suum operari est pati; sicut sensibile movet sensum; unde sensus est potentia passiva, et sentire est quoddam pati. Sed obiectum voluntatis comparatur ad voluntatem ut movens ad mobile: dicit enim Philosophus III de anima, et XI metaph., quod appetibile est movens non motum; appetitus autem est movens motum. Ergo voluntas est potentia passiva, et velle est pati. Sed omnis potentia passiva ex necessitate movetur a suo activo, si sit sufficiens. Ergo videtur quod voluntas de necessitate moveatur ab appetibili. Non ergo est liberum homini velle vel non velle.

AG8

Sed dicendum, quod voluntas habet necessitatem respectu finis ultimi, quia omnis homo ex necessitate vult esse beatus; non autem respectu eorum quae sunt ad finem.

Sed contra, sicut finis est obiectum voluntatis, ita et quod est ad finem: quia utrumque habet rationem boni. Si ergo voluntas ex necessitate movetur in finem, videtur etiam quod ex necessitate moveatur in id quod est ad finem.

AG9

Praeterea, ubi est idem motivum et idem mobile, est et idem modus movendi. Sed cum aliquis vult finem et ea quae sunt ad finem, idem est quod movetur scilicet voluntas, et idem est movens: quia ea quae sunt ad finem non

vult aliquis, nisi in quantum vult finem. Ergo est idem modus movendi; ut scilicet sicut aliquis ex necessitate vult finem ultimum, ita ex necessitate vult ea quae sunt ad finem.

AG10

Praeterea, sicut intellectus est potentia separata a materia, ita et voluntas. Sed intellectus ex necessitate movetur a suo obiecto: cogitur enim homo ex necessitate assentire alicui veritati per violentiam rationis.

Ergo eadem ratione et voluntas necessario movetur a suo obiecto.

AG11

Praeterea, dispositio primi moventis relinquitur in omnibus sequentibus: quia omnia secunda moventia movent in quantum sunt mota a primo movente. Sed in ordine motuum voluntariorum, primum movens est appetibile apprehensum. Cum ergo apprehensio appetibilis necessitatem patiat, si per demonstrationem probetur aliquid esse bonum, videtur quod necessitas derivetur ad omnes motus sequentes, et ita voluntas non libere, sed ex necessitate movetur ad volendum.

AG12

Praeterea, res magis est motiva quam intentio. Sed secundum Philosophum in VI metaph., bonum est in rebus, verum autem in mente; et sic bonum est res, verum autem intentio. Ergo magis habet rationem motivi bonum quam verum. Sed verum ex necessitate movet intellectum, ut dictum est. Ergo bonum ex necessitate movet voluntatem.

AG13

Praeterea, dilectio, quae pertinet ad voluntatem, est vehementior motus quam cognitio, quae pertinet ad intellectum: quia cognitio assimilatur, sed dilectio transformatur, ut habetur per Dionysium IV cap. De divinis nominibus.

Ergo voluntas est magis mobilis quam intellectus. Si ergo intellectus ex necessitate movetur, videtur quod multo magis voluntas.

AG14

Sed diceretur, quod actio intellectus est secundum motum ad animam; actus autem voluntatis est secundum motum ab anima; et sic intellectus habet magis rationem passivi, voluntas autem magis rationem activi, unde non necessitate patitur a suo obiecto. Sed contra, assentire pertinet ad intellectum, sicut consentire ad voluntatem. Sed assentire significat motum in rem cui assentitur, sicut et consentire in rem cui consentitur. Ergo non magis est motus voluntatis ab anima quam motus intellectus.

AG15

Praeterea, si voluntas respectu ad aliqua voluta non ex necessitate moveatur, necesse est dicere, quod se habeat ad opposita: quia quod non necesse est esse, possibile est non esse. Sed omne quod est in potentia ad opposita, non reducitur in actum alicuius eorum nisi per aliquod ens actu, quod facit illud quod erat in potentia esse in actu. Quod autem facit aliquid esse actu, dicimus esse causam eius. Oportebit ergo, si voluntas aliquid determinate vult, quod sit aliqua causa quae faciat ipsam hoc velle. Causa autem posita, necesse est effectum poni, ut Avicenna, probat, quia si causa posita, adhuc est possibile effectum non esse, indigebit adhuc alio reducendo de potentia in actum; et sic primum non erat sufficiens causa. Ergo voluntas ex necessitate movetur ad aliquid volendum.

AG16

Praeterea, nulla virtus se habens ad contraria est activa; quia omnis virtus activa potest agere id cuius est activa. Possibili autem posito non sequitur impossibile; sequeretur enim duo opposita esse simul, quod est impossibile. Sed voluntas est potentia activa. Ergo non se habet ad opposita, sed de necessitate terminatur ad unum.

AG17

Praeterea, voluntas aliquando incipit eligere cum prius non eligeret. Aut ergo quia mutatur a dispositione in qua prius erat, aut non. Si non, sequitur quod sicut prius non eligebat, ita nec modo: et sic non eligens eligeret, quod est impossibile. Si autem mutatur eius dispositio, necesse est quod ab aliquo sit mutata; quia omne quod movetur, ab alio movetur. Movens autem imponit necessitatem mobili, alias non sufficienter moveret ipsum. Ergo voluntas ex necessitate movetur.

AG18

Sed dicendum, quod rationes istae concludunt de potentia materiali, quae est in materia, non autem de potentia immateriali quae est voluntas. Sed contra, principium totius humanae cognitionis est sensus. Nihil ergo potest cognosci ab homine nisi secundum quod cadit sub sensum, vel ipsum vel effectus eius. Sed ipsa virtus se habens ad opposita, non cadit sub sensum: in effectibus enim eius qui sub sensum cadunt, non inveniuntur duo actus contrarii simul existere; sed semper videmus quod determinate unum procedit in actum: ergo non possumus iudicare esse in homine aliquam activam potentiam ad opposita se habentem.

AG19

Praeterea, cum potentia dicatur ad actum, sicut se habet actus ad actum, ita se habet potentia ad potentiam. Sed duo actus oppositi non possunt esse simul. Ergo nec potest esse una potentia ad duo opposita.

AG20

Praeterea, secundum Augustinum in I de Trinitate, nihil est sibi ipsi causa ut sit. Ergo pari ratione nihil est sibi ipsi causa ut moveatur. Voluntas ergo non movet seipsam; sed necesse est quod ab aliquo moveatur: quia incipit

agere post, cum prius non ageret; et omne tale aliquo modo movetur; unde et de Deo dicimus quod non incipit velle postquam noluerat, propter eius immobilitatem. Ergo necesse est quod voluntas ab alio moveatur. Sed quod ab alio movetur, necessitatem ab alio patitur. Ergo voluntas necessario vult et non libere.

AG21

Praeterea, omne multiforme reducitur ad aliquod uniforme. Sed motus humani sunt varii et multiformes. Ergo reducuntur in motum caeli qui uniformis est, sicut in causam.

Sed quod causatur ex motu caeli, ex necessitate provenit: quia causa naturalis ex necessitate producit effectum suum nisi sit aliquid impediens. Motum autem caelestis corporis non potest aliquid impedire quin consequatur suum effectum: quia oporteret quod et actus illius impediens reduceretur in aliquod principium caeleste sicut in causam. Ergo videtur quod motus humani ex necessitate proveniant, et non ex libera electione.

AG22

Praeterea, qui facit quod non vult, non habet liberam electionem. Sed homo facit quod non vult, Rom. VII, 15: quod odi malum illud facio. Ergo homo non habet liberam electionem suorum actuum.

AG23

Praeterea, Augustinus dicit in Enchir., quod homo male utens libero arbitrio se perdidit, et ipsum. Sed libere eligere non est nisi habentis liberum arbitrium.

Ergo homo non habet liberam electionem.

AG24

Praeterea, Augustinus dicit in VIII confess., quod dum consuetudini non resistitur, fit necessitas. Ergo videtur quod saltem in his qui sunt assueti aliquid facere, voluntas ex necessitate moveatur.

SC1

Sed contra. Est quod dicit Eccli. XV, 14: Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui. Hoc autem non esset, nisi haberet liberam electionem, quae est appetitus praeconsiliati, ut dicitur in III ethic.. Ergo homo habet liberam electionem suorum actuum.

SC2

Praeterea, potentiae rationales sunt ad opposita, secundum Philosophum, sed voluntas est potentia rationalis: est enim in ratione, ut dicitur in III de anima. Ergo voluntas se habet ad opposita et non ex necessitate movetur ad unum.

SC3

Praeterea, secundum Philosophum in III ethic., homo est Dominus sui actus, et in ipso est agere et non agere. Sed hoc non esset, si non haberet liberam electionem suorum actuum.

CO

Respondeo. Dicendum quod quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum; nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur. Non enim omne necessarium est violentum; sed solum id cuius principium est extra; unde et motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti: violentum enim repugnat naturali sicut et voluntario, quia utriusque principium est intra, violenti autem principium est extra.

Haec autem opinio est haeretica: tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiae opiniones: quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quae moralis philosophia consistit.

Huiusmodi autem opiniones quae destruunt principia alicuius partis philosophiae, dicuntur positiones extraneae, sicut nihil moveri, quod destruit principia scientiae naturalis.

Ad huiusmodi autem positiones ponendas inducti sunt aliqui homines partim quidem propter proterviam, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non potuerunt, ut dicitur in IV metaph..

Ad evidentiam ergo veritatis circa hanc quaestionem primo considerandum est, quod sicut in aliis rebus est aliquod principium priorum actuum, ita etiam in hominibus.

Hoc autem activum sive motivum principium in hominibus proprie est intellectus et voluntas, ut dicitur in III de anima.

Quod quidem principium partim convenit cum principio activo in rebus naturalibus, partim ab eo differt. Convenit quidem, quia sicut in rebus naturalibus invenitur forma, quae est principium actionis, et inclinatio consequens formam, quae dicitur appetitus naturalis, ex quibus sequitur actio; ita in homine invenitur forma intellectiva, et inclinatio voluntatis consequens formam apprehensam, ex quibus sequitur exterior actio: sed in hoc est differentia, quia forma rei naturalis est forma individuata per materiam; unde et inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum, sed forma intellecta est universalis sub qua multa possunt comprehendi; unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa: sicut si artifex concipiat formam domus in universali sub qua comprehenduntur diversae figurae domus, potest voluntas eius inclinari ad hoc quod faciat domum

quadratam vel rotundam, vel alterius figurae. Principium autem activum in brutis animalibus medio modo se habet inter utrumque. Nam forma apprehensa per sensum est individualis, sicut et forma rei naturalis; et ideo ex ea sequitur inclinatio ad unum actum sicut in rebus naturalibus, sed tamen non semper eadem forma recipitur in sensu sicut est in rebus naturalibus, quia ignis est semper calidus, sed nunc una, nunc alia, puta nunc forma delectabilis, nunc tristis; unde nunc fugit, nunc prosequitur; in quo convenit cum principio activo humano.

Secundo considerandum est quod potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subiecti; alio modo ex parte obiecti. Ex parte subiecti quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organi movetur ad clarius vel minus clare videndum; ex parte vero obiecti, sicut visus nunc videt album nunc videt nigrum; et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur aut melius vel debilius agatur: secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per obiectum.

Est autem considerandum, quod in rebus naturalibus specificatio quidem actus est ex forma; ipsum autem exercitium est ab agente, quod causat ipsam motionem. Movens autem agit propter finem. Unde relinquitur quod primum principium motionis quantum ad exercitium actus, sit ex fine. Si autem consideremus obiecta voluntatis et intellectus, inveniemus quod obiectum intellectus est primum principium in genere causae formalis, est enim eius obiectum ens et verum; sed obiectum voluntatis est primum principium in genere causae finalis, nam eius obiectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines, sicut sub vero comprehenduntur omnes formae apprehensae.

Unde et ipsum bonum, in quantum est quaedam forma apprehensibilis, continetur sub vero quasi quoddam verum; et ipsum verum, in quantum est finis intellectualis operationis, continetur sub bono ut quoddam particulare bonum.

Si ergo consideremus motum potentiarum animae ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis, movet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut militaris movet frenorum factricem ad operandum, et hoc modo voluntas movet se ipsam et omnes alias potentias.

Intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo; unde et Commentator definit habitum in III de anima, quod habitus est quo quis utitur cum voluerit.

Sic ergo ad ostendendum quod voluntas non ex necessitate movetur, oportet considerare motum voluntatis et quantum ad exercitium actus, et quantum ad determinationem actus, qui est ex obiecto. Quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a seipsa; sicut enim movet alias potentias, ita et se ipsam movet. Nec propter hoc sequitur quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet se ipsum ad scientiam, in quantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum; ita per hoc quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu; sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem; ex hoc quod vult sanitatem, incipit consiliari de his quae conferunt ad sanitatem; et tandem determinato consilio vult accipere potionem. Sic ergo voluntatem accipiendi potionem praecedat consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari.

Cum ergo voluntas se consilio moveat, consilium autem est inquisitio quaedam non demonstrativa, sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas seipsam movet.

Sed cum voluntas non semper voluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moveatur ad hoc quod velit consiliari; et si quidem a seipsa, necesse est iterum quod motum voluntatis praecedat consilium, et consilium praecedat actus voluntatis; et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere, quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat.

Posuerunt ergo quidam, quod iste instinctus est a corpore caelesti. Sed hoc esse non potest. Cum enim voluntas sit in ratione, secundum Philosophum in III de anima, ratio autem intellectus non sit virtus corporea, impossibile est quod virtus corporis caelestis moveat ipsam voluntatem directe.

Ponere autem quod voluntas hominum moveatur ex impressione caelestis corporis sicut appetitus brutorum animalium moventur, est secundum opinionem ponentium non differre intellectum a sensu. Ad hos enim refert Philosophus in Lib. De anima, verbum quorundam dicentium, quod talis est voluntas in hominibus qualem inducit pater virorum Deorumque, id est caelum vel sol.

Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in cap. De bona fortuna, quod id quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus; qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium, ut levia sursum et gravia Deorsum, etiam voluntatem movet secundum eius conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa. Patet ergo quod si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate.

Si autem consideretur motus voluntatis ex parte obiecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel illud volendum, considerandum est, quod obiectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum; unde si aliquod bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit

voluntatem. Cum autem consilia et electiones sint circa particularia, quorum est actus, requiritur ut id quod apprehenditur ut bonum et conveniens, apprehendatur ut bonum et conveniens in particulari, et non in universali tantum.

Si ergo apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia quae considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem; et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem, quae, secundum boetium est status omnium bonorum congregatione perfectus.

Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine; quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt. Si autem sit tale bonum quod non inveniatur esse bonum secundum omnia particularia quae considerari possunt, non ex necessitate movebit etiam quantum ad determinationem actus; poterit enim aliquis velle eius oppositum, etiam de eo cogitans, quia forte est bonum vel conveniens secundum aliquod aliud particulare consideratum, sicut quod est bonum sanitati, non est bonum delectationi, et sic de aliis.

Et quod voluntas feratur in id quod sibi offertur magis secundum hanc particularem conditionem quam secundum aliam, potest contingere tripliciter. Uno quidem modo in quantum una praeponderat, et tunc movetur voluntas secundum rationem; puta, cum homo praeeligit id quod est utile sanitati, eo quod est utile voluntati. Alio vero modo in quantum cogitat de una particulari circumstantia et non de alia; et hoc contingit plerumque per aliquam occasionem exhibitam vel ab interiori vel ab exteriori, ut ei talis cogitatio occurrat. Tertio vero modo contingit ex dispositione hominis; quia, secundum Philosophum, qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Unde aliter movetur ad aliquid voluntas irati et voluntas quieti, quia non idem est conveniens utrique; sicut etiam aliter acceptatur cibus a sano et aegro.

Si ergo dispositio, per quam alicui videtur aliquid bonum et conveniens, fuerit naturalis et non subiacens voluntati, ex necessitate naturali voluntas praeeligit illud, sicut omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere et intelligere. Si autem sit talis dispositio quae non sit naturalis, sed subiacens voluntati, puta, cum aliquid disponitur per habitum vel passionem ad hoc quod sibi videatur aliquid vel bonum vel malum in hoc particulari, non ex necessitate movetur voluntas; quia poterit hanc dispositionem remove, ut sibi non videatur aliquid sic, ut scilicet cum aliquis quietat in se iram, ut non iudicet de aliquo tamquam iratus. Facilius tamen removetur passio quam habitus.

Sic ergo quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte obiecti, non autem quantum ad omnia; sed ex parte exercitii actus, non ex necessitate movetur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod actualitas illa dupliciter potest intelligi. Uno modo ut loquatur propheta quantum ad executionem electionis: non enim est in potestate hominis ut expleat in effectu quod mente deliberat. Alio modo potest intelligi quantum ad hoc quod etiam interior voluntas movetur ab aliquo superiori principio, quod est Deus; et secundum hoc apostolus dicit, quod non est volentis, scilicet velle, neque currentis, currere, sicut primi principii, sed Dei miserentis.

RA2

Unde patet solutio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod animalia bruta moventur per instinctum superioris agentis ad aliquid determinatum secundum modum formae particularis, cuius conceptionem sequitur appetitus sensitivus. Sed Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas; sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod voluntas aliquid confert cum a Deo movetur, ipsa enim est quae operatur, sed mota a Deo; et ideo motus eius quamvis sit ab extrinseco sicut a primo principio, non tamen est violentus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod voluntas hominis quodammodo discordat a Dei voluntate, in quantum scilicet vult aliquid quod Deus non vult eam velle, ut cum vult peccare, licet etiam non velit Deus voluntatem hoc non velle: quia si vellet hoc Deus fieret; omnia enim quaecumque voluit Dominus fecit. Et quamvis hoc modo discordet voluntas hominis, a Dei voluntate quantum ad motum voluntatis, nunquam tamen potest discordare quantum ad exitum vel eventum; quia semper voluntas hominis hunc eventum sortitur, quod Deus de homine suam voluntatem implet.

Sed quantum ad modum volendi, non oportet quod voluntas hominis Dei voluntati conformetur, quia Deus aeternaliter et infinite vult unumquodque, non tamen homo; propter quod dicitur Is., LV, 9: sicut exaltantur caeli a terra, ita sunt exaltatae viae meae a viis vestris.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ex hoc quod bonum est obiectum voluntatis, potest haberi quod voluntas nihil velit nisi sub ratione boni. Sed quia sub ratione boni multa et diversa continentur, non potest ex hoc haberi quod ex necessitate voluntas moveatur in hoc vel illud.

RA7

Ad septimum dicendum, quod activum non ex necessitate movet nisi quando superat virtutem passivi. Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id quod secundum omnem considerationem est bonum: et hoc solum est bonum perfectum, quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit eius oppositum; potest tamen non velle actu, quia potest avertere cogitationem beatitudinis, in quantum movet intellectum ad suum actum; et quantum ad hoc nec ipsam beatitudinem ex necessitate vult; sicut etiam aliquis non ex necessitate calefieret, si posset calidum a se repellere cum vellet.

RA8

Ad octavum dicendum, quod finis est ratio volendi ea quae sunt ad finem. Unde non similiter se habet voluntas ad utrumque.

RA9

Ad nonum dicendum, quod quando ad finem non posset perveniri nisi una via, tunc eadem ratio esset volendi finem et ea quae sunt ad finem; sed ita non est in proposito; nam multis viis ad beatitudinem perveniri potest; et ideo licet homo ex necessitate velit beatitudinem, nihil tamen eorum quae ad beatitudinem ducunt, ex necessitate vult.

RA10

Ad decimum dicendum, quod de intellectu et voluntate quodammodo est simile, et quodammodo dissimile. Dissimile quidem quantum ad exercitium actus, nam intellectus movetur a voluntate ad agendum, voluntas autem non ab alia potentia, sed a seipsa.

Sed ex parte obiecti est utrobique similitudo; sicut enim voluntas movetur ex necessitate ab obiecto quod est omnifariam bonum, non autem ab obiecto quod potest accipi secundum aliquam rationem ut malum; ita etiam intellectus ex necessitate movetur a vero necessario quod non potest accipi ut falsum, non autem a vero contingenti, quod potest accipi ut falsum.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod dispositio primi moventis manet in his quae ab eo moventur, in quantum moventur ab ipso; sic enim eius similitudinem recipiunt, non tamen oportet quod totaliter eius similitudinem sequantur; unde primum principium movens est immobile, non autem alia.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod ex hoc ipso quod verum est intentio quaedam quasi in mente existens, habet quod sit magis formale quam bonum, et magis motivum in ratione obiecti; sed bonum est magis motivum secundum rationem finis, ut dictum est.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod amor dicitur transformare amantem in amatam, in quantum per amorem movetur amans ad ipsam rem amatam; cognitio vero assimilatur, in quantum similitudo cogniti fit in cognoscente; quorum primum pertinet ad imitationem quae est ab agente, quod quaerit finem; secundum vero pertinet ad imitationem, quae est secundum formam.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod assentire non nominat motum intellectus ad rem, sed magis ad conceptionem rei, quae habetur in mente; cui intellectus assentit dum iudicat eam esse veram.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod non omnis causa ex necessitate inducit effectum, etiam si sit causa sufficiens; eo quod causa potest impediri, ut quandoque effectum suum non consequatur; sicut causae naturales, quae non ex necessitate producunt suos effectus, sed ut in pluribus, quia in paucioribus impediuntur.

Sic ergo illa causa quae facit voluntatem aliquid velle, non oportet quod ex necessitate hoc faciat: quia potest per ipsam voluntatem impedimentum praestari, vel removendo talem considerationem quae inducit eum ad volendum, vel considerando oppositum, scilicet quod hoc quod proponitur ut bonum secundum aliquid non est bonum.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod Philosophus in VI metaph., ostendit per illud medium, non quod aliqua potentia non sit activa ad contraria se habens: sed quod potentia activa ad contraria se habens non ex necessitate producit suum effectum. Hoc enim posito manifeste sequeretur quod contradictoria essent simul. Si autem detur, quod aliqua potentia activa ad opposita se habeat, non sequitur opposita esse simul; quia etsi utrumque oppositorum, ad quod potentia se habet, sit possibile, unum tamen est impossibile alteri.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod voluntas quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc quod prius erat eligens in potentia, et postea fit eligens actu; et haec quidem

transmutatio est ab aliquo movente, in quantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum, et in quantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo. Non tamen ex necessitate movetur, ut dictum est.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod principium humanae cognitionis est a sensu; non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subiectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subiectus: similiter etiam et interiorem actum voluntatis intelligit, in quantum per actum intellectus quodammodo movetur voluntas, et alio modo actus intellectus causatur a voluntate, ut dictum est, sicut effectus cognoscitur per causam, et causa per effectum. Dato tamen quod potentia voluntatis ad opposita se habens non possit cognosci nisi per effectum sensibilem, adhuc ratio non sequitur. Sicut enim universale, quod est ubique et semper, cognoscitur a nobis per singularia quae sunt hic et nunc: et materia prima, quae est in potentia ad diversas formas, cognoscitur a nobis per successionem formarum, quae tamen non sunt simul in materia: ita et potentia voluntatis ad opposita se habens cognoscitur a nobis, non quidem per hoc quod actus oppositi sint simul, sed quia successive sibi invicem succedunt ab eodem principio.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod ista propositio: sicut se habet actus ad actum, ita se habet potentia ad potentiam, quodammodo est vera, et quodammodo est falsa. Si enim accipiatur actus ex aequo correspondens potentiae ut universale obiectum ipsius, veritatem habet propositio; sic enim se habet auditus ad visum sicut sonus ad colorem. Si autem accipiatur id quod continetur sub obiecto universali sicut particularis actus, sic propositio veritatem non habet; una est enim potentia visiva, cum tamen album et nigrum non sint idem. Licet ergo simul insit homini potentia voluntatis ad opposita se habens, tamen opposita illa ad quae habet voluntas, non sunt simul.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod idem secundum idem non movet seipsum; sed secundum aliud potest seipsum movere; sic enim intellectus, in quantum intelligit actu principia, reducit seipsum de potentia in actum quantum ad conclusiones; et voluntas in quantum vult finem, reducit se in actum quantum ad ea quae sunt ad finem.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum, quod motus voluntatis, cum sint multiformes, reducuntur ad aliquod principium uniforme; quod tamen non est corpus caeleste, sed Deus, ut dictum est, si accipiatur principium quod directe voluntatem movet. Si autem loquamur de motu voluntatis secundum quod movetur ab exteriori sensibili per occasionem, sic motus voluntatis reducitur in corpus caeleste. Nec tamen ex necessitate voluntas movetur; non enim est necessarium quod praesentatis cibus delectabilibus, voluntas appetat ipsos. Nec tamen verum est quod ea quae directe causantur a corporibus caelestibus, ex necessitate ab ipsis proveniant; ut enim Philosophus dicit in VI metaph., si omnis effectus ex aliqua causa procederet, et omnis causa ex necessitate produceret suum effectum, sequeretur quod omnia essent necessaria. Sed utrumque istorum est falsum: quia aliquae causae, etiam cum sint sufficientes, non ex necessitate producunt suos effectus, quia possunt impediri, sicut patet in omnibus causis naturalibus.

Nec iterum verum est quod omne quod fit, habeat causam naturalem; ea enim quae fiunt per accidens, non fiunt ab aliqua causa activa naturali; quia quod est per accidens, non est ens et unum. Sic ergo occursus impediens, cum sit per accidens, non reducitur in corpus caeleste sicut in causam: agit enim corpus caeleste per modum agentis naturalis.

RA22

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ille qui facit quod non vult non habet liberam actionem, sed potest habere liberam voluntatem.

RA23

Ad vicesimumtertium dicendum, quod homo peccans liberum arbitrium perdidit quantum ad libertatem quae est a culpa et miseria, non autem quantum ad libertatem quae est a coactione.

RA24

Ad vicesimumquartum dicendum quod consuetudo facit necessitatem non simpliciter, sed in repentinis praecipue; nam ex deliberatione quantumcumque consuetus potest contra consuetudinem agere.

|q7 Quaestio 7

PR1

Et primo quaeritur utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.

PR2

Secundo utrum peccatum veniale diminuat caritatem.

PR3

Tertio utrum veniale peccatum possit fieri mortale.

PR4

Quarto utrum circumstantia faciat de veniali

PR5

Quinto utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum.

PR6

Sexto utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale.

PR7

Septimo utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter.

PR8

Octavo utrum primi motus in infidelibus sint peccata venialia.

PR9

Nono utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.

PR10

Decimo utrum peccatum veniale sine caritate puniatur poena aeterna.

PR11

Undecimo utrum aliqua peccata venialia remittantur post hanc vitam in Purgatorio.

PR12

Duodecimo utrum peccata venialia remittantur hic per aspersionem aquae benedictae.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia ut Augustinus dicit XXII contra faustum, peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam.

Sed omne peccatum quod est contra legem aeternam, est mortale. Ergo omne peccatum est mortale. Non ergo recte dividitur peccatum in mortale et veniale.

AG2

Praeterea, peccatum meretur poenam secundum suam rationem. Poenae autem contrariatur venia, quae tollit ipsam. Ergo veniale repugnat rationi peccati. Sed nulla differentia divisiva generis repugnat ei. Ergo peccatum non potest convenienter dividi per mortale et veniale.

AG3

Praeterea, quicumque inordinate convertitur, convertitur ad aliquod bonum commutabile.

Sed qui convertitur ad bonum commutabile, avertitur ab incommutabili; quia qui accedit ad unum terminum, recedit ab altero in quolibet motu. Ergo quicumque peccat, avertitur a bono incommutabili. Hoc autem est peccare mortaliter. Ergo quicumque peccat, peccat mortaliter. Non ergo peccatorum aliud est mortale et aliud veniale.

AG4

Praeterea, omne peccatum consistit in aliquo inordinato amore creaturae. Sed quicumque amat, aut amat ut utens aut ut fruens.

Qui autem amat creaturam ut utens, non peccat, quia refert eam ad finem beatitudinis, quod est uti, ut beatus Augustinus dicit in I de doct. Christ.. Si autem amat creaturam ut fruens ea, peccat mortaliter, quia constituit finem ultimum in creatura. Ergo amans creaturam vel non peccat, vel peccat mortaliter; et sic idem quod prius.

AG5

Praeterea, eorum quae ex opposito dividuntur unum non transit in alterum, numquam enim albedo fit nigredo, neque e converso.

Sed veniale fit mortale: dicit enim quaedam Glossa super beati quorum remissae sunt iniquitates psalm. XXXI, 1: nihil est adeo veniale quin possit fieri mortale dum placet. Ergo veniale non debet dividi contra mortale.

AG6

Praeterea, si non placet, non est peccatum, quia non est voluntarium; si autem placet, est mortale, ut patet per Glossam inductam.

Ergo aut non est peccatum aut est mortale.

AG7

Praeterea, quod disponit ad aliquid, non dividitur contra illud: quia unum oppositorum non disponit ad alterum. Sed veniale disponit ad mortale. Ergo veniale non debet dividi contra mortale.

AG8

Praeterea, Anselmus dicit in Lib. Cur Deus homo, quod debitum est quod voluntas creaturae rationalis sit subdita voluntati divinae: hoc qui tollit, tollit honorem Deo debitum et eum dehonorat. Sed dehonorare Deum est peccare mortaliter. Quicumque autem peccat, hoc modo dehonorat Deum, quia non subiicit suam voluntatem voluntati divinae. Ergo quicumque peccat, peccat mortaliter.

AG9

Praeterea, homo tenetur ex praecepto ut omnia quae facit ordinet in Deum sicut in finem: dicitur enim I Cor., X, 31: sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite. Sed peccatum veniale non est referibile in Deum.

Ergo quicumque peccat venialiter, facit contra praeceptum; ergo peccat mortaliter.

AG10

Praeterea, Augustinus dicit in lib.

Lxxxiii quaestionum: hoc est totum et solum malum hominis uti fruendis, vel frui utendis. Sed utrumque istorum est peccatum mortale: quia ille qui utitur fruendis, non constituit ultimum finem in Deo, quo solo fruendum est; ille autem qui fruitur utendis constituit ultimum finem in creatura: quorum utrumque facit peccatum mortale. Ergo omne malum culpae est peccatum mortale.

AG11

Praeterea, cum poena respondeat culpae ubi est eadem poena, videtur esse eadem ratio culpae. Sed peccato veniali debetur eadem poena quae et mortali; dicit enim Augustinus in quodam sermone de Purgatorio quod adulari alicui altiori personae est peccatum veniale; et tamen clericus pro adulatione degradatur ut habetur 46 dist..

Ergo eadem est ratio culpae venialis et mortalis.

Non ergo peccatum veniale dividitur convenienter contra mortale.

AG12

Sed dicendum, quod peccatum veniale differt a mortali, subiecto: nam veniale peccatum est in sensualitate, mortale autem in ratione. Sed contra, consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum Augustinum in Lib. De Trin..

Sed aliquis consensus in actum est veniale peccatum, sicut consentire in verbum otiosum.

Ergo assignata differentia non est conveniens.

AG13

Praeterea, primi motus spiritualium peccatorum sunt peccata venialia. Non autem sunt in sensualitate, sed magis in ratione.

Ergo peccatum veniale non est tantum in sensualitate.

AG14

Praeterea, illud in quo communicamus cum brutis, non videtur esse subiectum peccati, cum in brutis non sit peccatum. Sed in sensualitate communicamus cum brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum nec veniale nec mortale.

AG15

Praeterea, necessitas excludit rationem peccati; quia in his quae ex necessitate fiunt, non est laus vel vituperium. Sed sensualitas subiicitur necessitati: quia est alligata organo corporali. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

AG16

Praeterea, Anselmus dicit, quod sola voluntas punitur. Poena autem debetur peccato. Ergo in sola voluntate est peccatum, non ergo in

AG17

Praeterea, si in superiori ratione sit peccatum mortale, aut hoc erit directe aut indirecte. Sed directe et secundum se peccatum mortale in ea esse non potest, quia non potest errare; cum secundum Augustinum eius sit inspicere rationes aeternas, in quibus non est error: errant (autem) qui operantur malum, ut dicitur Prov. XIV, 22. Similiter nec indirecte ex hoc quod non cohibet inferiores vires: non est enim hoc in eius potestate, quia per originale peccatum amisit potestatem continendi inferiores vires, ut Augustinus dicit.

Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum mortale.

AG18

Item, diceretur, quod peccatum veniale et mortale differunt in hoc quod aliquis peccans mortaliter diligit creaturam plus quam Deum; peccans autem venialiter, diligit creaturam infra Deum. Sed contra, ponatur quod aliquis putet fornicationem simplicem non esse peccatum mortale, et fornicetur tali opinione durante, sed fornicari dimitteret, si sciret hoc esse contra Deum: constat quod iste peccat mortaliter, quia ignorantia iuris non excusat eum. Et tamen plus diligit Deum quam fornicationem: illud enim plus diligitur propter quod alterum dimittitur.

Ergo non omnis qui peccat mortaliter, diligit creaturas plus quam Deum.

AG19

Praeterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed mortale et veniale differunt specie. Ergo non differunt per hoc quod est magis vel minus creaturam quam Deum diligere.

AG20

Praeterea, ubicumque est invenire maius et minus, est invenire aequale: quia remoto eo quod superabundat a maiori, remanet aequale. Sed contingit aliquem plus diligere creaturam quam Deum, et etiam minus.

Ergo contingit etiam aequaliter creaturam diligere Deo; ergo erit aliquod peccatum medium inter mortale et veniale, et sic divisio non erit sufficiens.

AG21

Item, diceretur, quod peccatum mortale et veniale differunt quantum ad effectum in hoc quod peccatum mortale privat gratiam, veniale autem non. Sed contra, gratia non potest esse sine virtute. Sed veniale peccatum tollit virtutem quae consistit in ordine amoris, secundum Augustinum in lib.

De moribus ecclesiae, veniale autem peccatum ordinem amoris tollit; alias non esset peccatum. Ergo etiam veniale peccatum tollit gratiam.

AG22

Praeterea, ad gratiam pertinet ordinare hominem in Deum sicut in suum finem.

Sed veniale tollit ordinem in Deum sicut in finem; non enim potest ordinari in Deum sicut in finem. Ergo veniale peccatum tollit gratiam.

AG23

Praeterea, cuicumque offenditur Deus, ille non habet eius gratiam. Sed propter veniale offenditur alicui Deus, quia punit eum.

Ergo veniale tollit gratiam.

AG24

Item, diceretur quod peccatum veniale differt a mortali quantum ad reatum: nam peccatum mortale facit reum poena aeterna, peccatum vero veniale poena temporali.

Sed contra, Augustinus dicit super iohannem, quod infidelitas est peccatum, quo retento omnia retinentur; et sic patet quod infideli peccata venialia non dimittuntur.

Sed manente culpa non tollitur reatus poenae. Ergo peccata venialia infidelium puniuntur poena aeterna. Non ergo peccatum veniale differt a mortali ut contra illud dividi possit.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur I iohan.

Cap. I, 8: si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus. Sed hoc non potest intelligi de peccato mortali, ut Augustinus dicit: quia in sanctis peccatum mortale non est.

Ergo est aliquod peccatum veniale, quod potest dividi contra mortale.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit homil. VII super iohannem, quod crimen est quod damnationem meretur. Veniale autem est quod non meretur damnationem. Ergo peccatum veniale convenienter contra mortale dividitur.

CO

Respondeo. Dicendum quod veniale dicitur a venia. Tripliciter autem a venia dicitur aliquod peccatum veniale: primo quidem modo, quia iam consecutus est veniam, sicut Ambrosius dicit, quod peccatum mortale per confessionem fit veniale; et hoc dicitur secundum quosdam veniale ab eventu. Patet autem quod hoc veniale contra mortale non dividitur. Secundo dicitur peccatum veniale, quia habet in se aliquam causam veniae, non quod non puniatur, sed quod minus puniatur: et hoc modo dicitur veniale peccatum quod est ex infirmitate vel ex ignorantia: quia infirmitas peccatum excusat vel in toto vel in parte; et hoc dicitur secundum quosdam veniale, ex causa tamen. Nec hoc etiam veniale contra mortale dividitur: quia contingit aliquem ex ignorantia vel infirmitate peccantem peccare mortaliter, ut in superioribus quaestionibus habitum est. Tertio modo dicitur aliquod peccatum veniale, quia quantum est de se, veniam non excludit, id est terminationem poenae; et hoc modo veniale dividitur contra mortale, quod quantum est de se, meretur poenam aeternam, et sic veniam excludit, id est terminationem poenae; et hoc secundum quosdam dicitur veniale in genere.

Ut autem differentiam ad distinguendum veniale peccatum a mortali inquiramus, considerandum est, quod differunt quidem secundum reatum: nam peccatum mortale meretur poenam aeternam, peccatum vero veniale poenam temporalem. Sed ista differentia consequitur rationem peccati mortalis et venialis non autem constituit ipsam. Non enim ex hoc est tale peccatum quia talis poena ei debetur, sed potius e converso, quia peccatum est tale, ideo talis poena ei debetur.

Similiter etiam differunt quantum ad effectum; nam peccatum mortale privat gratia, veniale autem non. Sed nec ista est differentia quam quaerimus, quia ista differentia consequitur ad rationem peccati: ex eo enim quod peccatum est tale, talem effectum habet, et non e converso.

Differentia autem quae est ex parte subiecti constitueret diversam rationem peccati, si peccatum veniale semper esset in sensualitate, et in ratione semper esset peccatum mortale. Sic enim secundum subiectum distinguitur virtus intellectualis a morali secundum Philosophum: quia virtus moralis est in rationali participative, id est in appetitiva; virtus autem intellectualis in ipsa ratione. Sed hoc non est verum: quia peccatum veniale potest etiam esse in ratione, ut in obiiciendo, est ostensum. Unde etiam secundum hanc differentiam non potest sumi diversa ratio utriusque peccati.

Quarta vero differentia quae est secundum modum diligendi constituit quidem diversam rationem peccati, sed solum quantum ad actum voluntatis quod est ex parte agentis.

Peccatum autem veniale non solum consistit in actu interiori voluntatis, sed etiam in actu exteriori. Sunt enim quidam exteriores actus qui ex genere suo sunt peccata venialia, ut dicere verbum otiosum, vel mendacium iocosum, et huiusmodi; sunt autem quaedam quae ex genere suo sunt peccata mortalia, ut homicidium, adulterium, blasphemiam, et huiusmodi.

Diversitas autem quae est ex parte actus voluntatis, non diversificat genera exteriorum actuum: nam aliquid quod est bonum ex genere, potest fieri malum ex mala voluntate; puta, si quis det elemosynam propter inanem gloriam. Similiter aliquid quod est veniale ex suo genere, potest esse mortale propter voluntatem facientis; puta, si quis dicat verbum otiosum in contemptum Dei. Sed exteriores actus differunt genere per sua obiecta; unde dicitur communiter, quod bonum in genere est actus cadens supra debitam materiam, et malum in genere est actus cadens supra indebitam materiam.

Oportet ergo quod malum veniale ex genere dicatur ex eo quod cadit super aliquam materiam non debitam, et similiter mortale ex genere.

Ad hoc ergo investigandum, considerandum est, quod peccatum consistit in quadam Deordinatione animae, sicut morbus consistit in quadam Deordinatione corporis; unde peccatum est quasi quidam morbus animae; et hoc est venia peccato quod curatio morbo. Sicut ergo sunt quidam morbi curabiles, quidam incurabiles, qui dicuntur mortales; ita sunt quaedam peccata quasi curabilia, quae dicuntur venialia, et quaedam quantum est de se incurabilia, licet a Deo curari possint, quae dicuntur mortalia. Dicitur autem morbus incurabilis et mortalis, per quem tollitur aliquod principium vitae.

Hoc enim si tollatur, non remanet aliquid per quod reparari possit; et ideo talis morbus curari non potest, sed inducit mortem.

Est autem aliquis morbus qui non tollit aliquod principiorum vitae, sed aliquod eorum consequentium ad principia vitae, quae per principia vitae reparari possunt; puta, febris tertiana, quae consistit in superabundantia cholerae, quam virtus naturae superare potest.

Principium autem in operationibus est finis, secundum Philosophum in VI ethic..

Unde principium spiritualis vitae, quae consistit in rectitudine actionis, est finis humanarum actionum, qui est caritas Dei et proximi: finis enim praecepti caritas est, ut dicitur I ad Tim., I, 5. Per caritatem enim anima coniungitur Deo, qui est vita animae, sicut anima est vita corporis. Et ideo si caritas excludatur, est peccatum mortale; non enim remanet aliquod principium vitae per quod iste defectus reparatur, sed reparari potest per spiritum sanctum; quia, sicut dicitur Rom. V, 5, caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis. Si autem sit talis defectus rectitudinis qui caritatem non excludat, erit peccatum veniale, quia per caritatem remanentem, quasi per principium vitae, omnes defectus reparari possunt: universa (enim) delicta operit caritas, ut dicitur Prov. X, 12.

Quod autem aliquod peccatum excludat caritatem vel non excludat, potest contingere dupliciter: uno modo ex parte peccantis, alio modo ex ipso genere operis.

Ex parte quidem peccantis dupliciter. Uno modo, quia actus peccati est potentiae talis cuius non est ordinare ad finem, et ideo nec eius est averti a fine; et ideo motus sensualitatis non potest esse peccatum mortale, sed veniale tantum; ordinare enim aliquid ad finem, pertinet ad rationem tantum. Alio modo ex eo quod potentia quae potest ordinare in finem et averti a fine, actum aliquem qui etiam de se non contrariatur fini, potest ordinare in contrarium finis; puta, si quis verbum otiosum dicat in contemptum Dei, quod contrariatur caritati, hoc erit peccatum mortale; sed non ex genere operis, sed ex perversa voluntate facientis.

Alio modo contingit quod aliquod peccatum contrarietur caritati vel non contrarietur, ex ipso genere operis, quod est ex parte obiecti vel materiae, quae est contraria caritati vel non contraria. Sicut enim aliquis cibus est ex se contrarius vitae, puta cibus venenosus; aliquis autem cibus non est contrarius vitae, licet impedimentum aliquod afferat ad rectam habitudinem vitae, puta cibus grossus et non bonae digestionis, vel etiam si sit bonae digestionis, quia non sumitur secundum mensuram debitam. Ita etiam in actibus humanis aliquid invenitur quod de se contrariatur caritati Dei et proximi; illa scilicet per quae tollitur subiectio et reverentia hominis ad Deum, ut blasphemiam, idololatriam et huiusmodi, et etiam ea quae tollunt convictum societatis humanae, sicut furtum, homicidium et huiusmodi; non enim possent homines convivere ad invicem, ubi passim et indifferenter ista perpetrarentur; et ista sunt peccata mortalia ex suo genere, quacumque intentione vel voluntate fiant. Qaedam autem sunt, quae licet inordinationem aliquam contineant, non tamen directe excludunt alterum praedictorum: sicut quod homo dicat mendacium non in fide, neque ad nocendum proximo, sed ad delectandum, vel etiam ad iuvandum; vel si quis excedat in cibo vel potu et alia huiusmodi. Unde ista sunt venialia peccata ex suo genere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est divisio: una qua dividitur genus univocum in suas species, quae ex aequo participant genus, sicut animal in bovem et equum; alia est divisio communis analogi in ea de quibus dicitur secundum prius et posterius; sicut ens dividitur per substantiam et accidens, et per potentiam et actum; et in talibus ratio communis perfecte salvatur in uno; in aliis autem secundum quid et per posterius; et talis est divisio peccati per veniale et mortale. Unde praedicta definitio peccati perfecte quidem convenit peccato mortali, imperfecte autem et secundum quid peccato veniali; unde convenienter dicitur, quod peccatum veniale non est

contra legem, sed praeter legem: quia si in aliquo recedit ab ordine legis, non tamen ipsam corrumpit, quia non corrumpit dilectionem, quae est plenitudo legis, ut dicitur Rom. XIII, 10.

RA2

Ad secundum dicendum, quod veniale est differentia diminuens de ratione peccati; et talis differentia invenitur in omnibus quae participant aliquod commune imperfecte et secundum quid.

RA3

Ad tertium dicendum, quod finis habet rationem termini, non autem id quod est ad finem. Veniale autem non convertitur ad bonum commutabile ut ad finem; et ideo non convertitur ad ipsum ut ad alium terminum a Deo, ut propter hoc sit necessarium a Deo averti.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat venialiter, non fruitur creatura, sed utitur ea; refert enim eam habitu in Deum, licet non actu. Nec in hoc contra praeceptum facit, quia non tenetur semper actu referre in Deum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod veniale peccatum in quantum veniale nunquam fit mortale, sicut nec albedo fit nigredo; sed actus qui est venialis in suo genere, potest fieri mortale peccatum ex voluntate ponentis finem in creatura; quia et id quod est ex natura sua frigidum, potest fieri calidum, sicut aqua.

RA6

Ad sextum dicendum, quod peccatum veniale sit mortale quando placet non quocumque modo, sed sicut finis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod aliquando aliquid dividitur contra alterum quia secundum essentiam suam opponuntur, sicut album et nigrum, calidum et frigidum: et horum unum non disponit ad alterum. Aliquando autem aliqua dividuntur ad invicem, quia opponuntur secundum rationem perfecti et imperfecti, quorum unum ordinatur ad alterum, sicut accidens ad substantiam et potentia ad actum; et hoc modo etiam veniale dividitur contra mortale, et disponit ad ipsum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod voluntas creaturae rationalis obligatur ad hoc quod sit subdita Deo: sed hoc fit per praecepta affirmativa et negativa, quorum negativa obligant semper et ad semper, affirmativa vero obligant semper, sed non ad semper. Cum ergo aliquis peccat venialiter, tunc quidem non reddit honorem debitum Deo, servando praeceptum affirmativum in actu; sed hoc non est peccare mortaliter, sicut peccat mortaliter qui dehonorat Deum, transgrediendo praeceptum negativum, vel non implendo praeceptum affirmativum tempore quo obligat.

RA9

Ad nonum dicendum, quod cum illud praeceptum apostoli sit affirmativum, non obligat ad hoc quod semper observetur in actu.

Observatur autem semper in habitu, quamdiu homo habitualiter habet Deum sicut ultimum finem, quod non excluditur per peccatum veniale.

RA10

Ad decimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de perfecto malo culpae, quod est peccatum mortale.

RA11

Ad undecimum dicendum quod adulari solummodo ad placendum, ex genere suo est peccatum veniale, cum sit quaedam vanitas; sed adulari ad decipiendum, est peccatum mortale, secundum illud Is., III, 12: popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt; et de tali adulatione loquitur canon clericus qui: unde ibi dicitur quod clericus qui vacat adulationibus et proditionibus, debet degradari.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod illa differentia ex parte subiecti non est constitutiva mortalis et venialis peccati, sed est concomitans; et ideo nihil prohibet aliquod peccatum veniale esse in superiori ratione.

RA13

Et similiter dicendum ad decimumtertium.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod sensualitas in brutis non participat aliquo modo ratione, sicut in nobis, ut dicitur in I ethic.; et secundum hoc potest esse subiectum peccati.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod etiam ipsum organum corporale obedit aliquo modo rationi; et secundum hoc in actu eius potest esse peccatum, et similiter in actu sensualitatis.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod in sola voluntate est peccatum sicut in primo movente; in aliis autem viribus sicut in imperatis et motis.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod in superiori ratione potest esse mortale peccatum et directe et indirecte. Etsi enim non erret in quantum aspicit rationes aeternas, errare tamen potest in quantum ab eis potest averti.

Similiter etiam dicendum, quod ex peccato originali non est consecutum quod nullo modo inferiores vires obediunt rationi: sed in hoc quod non totaliter obediunt, sicut in statu innocentiae.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod illa differentia conveniens est, secundum quod differentia peccati mortalis et venialis accipitur ex parte voluntatis; sed quaedam sunt mortalia ex suo genere quae qualicumque voluntate fiant, semper sunt peccata mortalia; et de istis procedit obiectio. In his autem ipsum opus ex suo genere est contra dilectionem Dei, sicut si aliquis laedat aliquem, ipso opere contra caritatem facit.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod magis et minus quando consequuntur rationes diversas, diversificant speciem; et ita est in proposito.

Nam diligere aliquid ut finem, et sicut id quod est ad finem, non habet eandem rationem dilectionis.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod bene contingit in aliquo qui est extra caritatem, quod aliquam creaturam diligat plus quam Deum, et aliquam aequaliter Deo, et aliquam etiam minus Deo; sed non contingit quod aliquis diligat aliquam creaturam aequaliter Deo, ita quod nullam diligat plus quam Deum; quia necesse est quod homo in aliquo uno constituat ultimum finem suae voluntatis.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum, quod illa differentia est consecutiva, et non constitutiva mortalis et venialis peccati. Ille autem qui peccat venialiter, caret ordine amoris in aliquo actu circa ea quae sunt ad finem, non autem simpliciter quantum ad finem ipsum; et ideo non tollit virtutem nec gratiam.

RA22

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod aliud est non ordinari in Deum, quod convenit veniali; et aliud est excludere ordinem ad Deum, quod convenit mortali.

RA23

Ad vicesimumtertium dicendum, quod illum qui peccat venialiter, Deus punit, non tanquam odians ipsum, sed tanquam filium quem diligit, purgans et emundans.

RA24

Ad vicesimumquartum dicendum, quod peccata venialia eorum qui in infidelitate decedunt, vel in quocumque peccato mortali, aeternaliter puniuntur non propter se, quia non privant gratia, sed propter peccatum coniunctum, per quod gratia est privata.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum peccatum veniale diminuat caritatem.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Augustinus X confessionum: minus te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. Sed ille qui peccat venialiter, aliquid amat cum Deo, quod non propter Deum amat; alias non peccaret amando. Ergo ille qui peccat venialiter, minus amat Deum.

AG2

Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum et diminutio sunt contraria.

Caritas autem augetur, secundum illud ad philipp., I, 9: oro ut caritas vestra magis et magis abundet. Ergo etiam diminuitur. Sed non diminuitur per peccatum mortale, immo totaliter tollitur. Ergo diminuitur per peccatum veniale.

AG3

Sed dicendum, quod caritas quantum ad suam acquisitionem diminuitur per peccatum veniale, quia facit peccatum veniale ut minus aliquis de caritate recipiat: sed postquam caritas est iam infusa, non potest per peccatum veniale diminui. Sed contra, secundum Philosophum in II ethic.

Eadem sunt per quae generatur virtus, corrumpitur et diminuitur. Si ergo peccatum veniale facit ad hoc quod generetur per infusionem minor caritas, faciet ad hoc quod caritas habita diminuatur.

AG4

Praeterea, quidquid diminuit differentiam constitutivam alicuius speciei, diminuit essentiam eius. Sed difficile mobile est differentia constitutiva habitus quam diminuit peccatum veniale; quia per peccatum veniale fit homo prior ad casum mortalis peccati, per quod amittitur caritas. Ergo veniale peccatum diminuit habitum caritatis.

AG5

Praeterea, omnis amor vel est cupiditatis, vel caritatis ut accipitur ab Augustino, IX de trinitate. Sed ille qui peccat venialiter, amat creaturam, non quidem amore caritatis, quia caritas non agit perperam, ut dicitur I ad Cor., cap. XIII, 4. Ergo amore cupiditatis. Sed augmentum cupiditatis videtur esse diminutio caritatis: quia, ut

Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum, ipsum nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis. Ergo videtur quod peccatum veniale diminuat caritatem.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit in VIII super Gen. Ad litteram, quod caritas vel gratia comparatur ad animam sicut lux ad aerem. Sed lux aeris diminuitur si aliquod obstaculum lucis ponatur, puta cum densior fit per vaporem. Ergo et caritas vel gratia diminuitur per veniale, quod est quoddam obstaculum caritatis et obnubilatio mentis.

AG7

Praeterea, omne id quod successive corrumpitur, potest diminui. Sed caritas successive corrumpitur. Ergo caritas potest diminui.

Minor probatur dupliciter: primo quidem, quia omne quod corrumpitur est subiectum corruptionis. Sed caritas corrumpitur. Ergo est subiectum corruptionis. Aliquid ergo eius est corruptum, et aliquid adhuc manet; et sic successive corrumpitur. Secundo sic: caritas non corrumpitur quando est; nec etiam quando totaliter non est, quia iam corrupta est.

Ergo corrumpitur quando partim est et partim non est. Successive ergo corrumpitur. Ergo potest diminui: sed non per mortale, ergo per veniale.

AG8

Praeterea, sicut in peccato mortali est inordinatio simpliciter, ita in peccato veniali est inordinatio secundum quid. Sed inordinatio simpliciter, quae est peccati mortalis, tollit simpliciter ordinationem caritatis.

Ergo inordinatio secundum quid, tollit ordinationem caritatis secundum quid: ergo diminuit ipsam.

AG9

Praeterea, ex multis actibus peccatorum venialium generatur aliquis habitus. Sed actus peccati venialis impedit actum caritatis. Ergo et habitus venialis peccati impedit habitum caritatis: ergo diminuit ipsum.

AG10

Praeterea, omnis offensa diminuit dilectionem.

Sed peccatum veniale est quaedam offensa, cum habeat rationem culpae. Ergo peccatum veniale diminuit dilectionem caritatis.

AG11

Praeterea, bernardus dicit in quodam sermone de purificatione, quod non procedere in via Dei est retrocedere. Sed ille qui peccat venialiter, non procedit in via Dei.

Ergo retrocedit; quod non esset, nisi veniale diminueret caritatem.

AG12

Praeterea, omnis virtus unita fortior est quam multiplicata; unde et amor unitus fortior est quam ad plura dispersus: propter quod dicit Philosophus in VIII ethic., quod impossibile est plures intense diligere.

Sed ille qui peccat venialiter, amorem suum dispergit ad alia quam ad Deum. Ergo diminuitur in eo virtus caritatis.

AG13

Praeterea, Prov., XXIV, 16, dicitur: septies in die cadit iustus et resurgit; quod exponit Glossa, de casu qui fit per veniale. Sed per veniale non cadit homo a caritate. Ergo cadit a perfecto gradu caritatis.

Diminuitur ergo caritas per veniale peccatum.

AG14

Praeterea, per caritatem meretur homo gloriam vitae aeternae. Sed per veniale peccatum retardatur homo a consecutione vitae aeternae. Ergo per veniale peccatum diminuitur caritas.

AG15

Praeterea, illa quae impediunt vitam corporalem vel sanitatem, minuunt ipsam.

Sed veniale peccatum est quoddam impedimentum spiritualis vitae, quae est per caritatem, ut supra dictum est. Ergo per peccatum veniale diminuitur caritas.

AG16

Praeterea, operatio sequitur formam.

Quod ergo impedit actum, diminuit formam.

Sed veniale impedit actum caritatis. Ergo diminuit ipsam caritatem.

AG17

Praeterea, fervor est proprium accidens caritatis; unde dicitur Rom., XII, 11: spiritu ferventes. Sed veniale diminuit fervorem caritatis, ut communiter dicitur. Ergo diminuit caritatem.

SC1

Sed contra. Quod in infinitum distat ab aliquo, additum vel subtractum non diminuit ipsum nec auget; sicut patet de puncto et linea. Sed veniale in infinitum distat a caritate: quia caritas diligit Deum sicut infinitum bonum, veniale autem diligit creaturam sicut quoddam bonum finitum.

SC2

Praeterea, diminuta caritate diminuitur praemium vitae aeternae, quod commensuratur quantitati caritatis. Sed veniale peccatum non diminuit praemium vitae aeternae: alioquin poena eius esset aeterna, scilicet aeterna diminutio gloriae. Ergo peccatum veniale non diminuit caritatem.

SC3

Praeterea, omne finitum per continuam diminutionem totaliter tollitur. Sed caritas est quidam habitus finitus in anima. Ergo peccatum veniale, si diminuat caritatem, multiplicatum, totaliter tolleretur ipsam; quod est inconueniens.

CO

Respondeo. Dicendum quod quia augmentum et diminutio considerantur circa quantitatem, oportet ad huius quaestionis evidentiam considerare, quae sit quantitas caritatis.

Cum autem caritas sit quaedam forma, et sit habitus seu virtus, oportet eius quantitatem dupliciter considerare: uno quidem modo secundum quod est forma, alio modo secundum quod est talis forma, quae est habitus vel virtus. Quantitas autem formae quaedam est per accidens, quaedam per se. Per accidens quidem, sicut dicitur quanta ratione subiecti, ut albedo ratione superficiei: sed ista quantitas non habet locum in proposito, quia mens, quae est subiectum caritatis, non est quanta.

Quantitas autem per se alicuius formae attenditur tripliciter. Uno modo ex parte causae agentis; quanto enim fuerit fortior virtus activa, tanto inducit perfectiorem formam, perfectius reducens subiectum de potentia in actum; sicut magnus calor magis calefacit quam parvus. Alio modo ex parte subiecti, quod quidem perfectius recipit formam ex actione agentis, quanto melius fuerit dispositum: sicut lignum siccum magis calefit quam viride, et aer quam aqua ab eodem igne. Tertio modo consideratur quantitas alicuius formae in quantum est virtus vel habitus, ex parte obiecti.

Virtus enim dicitur magna quae potest in aliquid magnum. Omnis etiam habitus ex obiecto et speciem et quantitatem habet.

Si ergo consideremus quantitatem caritatis ex parte obiecti, sic nullo modo potest augeri vel minui. Ea enim quorum ratio consistit in aliquo indivisibili, non intenduntur nec remittuntur; et haec est ratio quare quaelibet species numeri caret intensione et remissione, quia completur per unitatem; semper enim unitas addita facit speciem. Obiectum autem caritatis habet indivisibilem rationem, et consistit in termino; est enim obiectum caritatis Deus, prout est summum bonum et ultimus finis.

Sed ex parte causae agentis et ex parte subiecti caritas potest esse maior vel minor.

Ex parte quidem agentis, non propter maiorem vel minorem virtutem eius, sed propter sapientiam et voluntatem ipsius, secundum quam diversas mensuras gratiae et caritatis distribuit hominibus, secundum illud Ephes., cap. IV, 7: unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. Ex parte vero subiecti etiam, in quantum homo se magis vel minus per bona opera ad gratiam vel caritatem disponit.

Tamen sciendum est, quod bona opera hominis aliter se habent ad quantitatem caritatis quantum ad ipsum fieri caritatis, et aliter quando caritas est iam in perfecto esse: nam opera hominis ante caritatem comparantur ad ipsam et ad quantitatem eius, non per modum meriti, cum caritas sit merendi principium, sed solum per modum materialis dispositionis; sed caritate iam habita, ipsa per sua opera meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici, sicut Augustinus dicit.

Veniale autem peccatum non potest esse causa ut caritas habita diminuatur, nec ex parte causae agentis, scilicet Dei, nec ex parte causae recipientis, scilicet hominis. Ex parte quidem agentis, causa diminutionis esse non potest: quia veniale peccatum non potest mereri diminutionem caritatis, sicut actus ex caritate factus meretur eius augmentum: hoc enim meretur aliquis in quod sua voluntas inclinatur. Qui autem peccat venialiter, non sic inclinatur ad creaturam, ut avertatur a Deo aliquo modo: non enim convertitur ad creaturam sicut ad finem, sed sicut ad id quod est ad finem. Qui autem inordinate se habet circa id quod est ad finem, non propter hoc minoratur eius affectus circa finem: sicut si aliquis inordinate se habeat in sumendo medicinam, non propter hoc minoratur desiderium eius ad sanitatem. Unde patet quod veniale non meretur diminutionem caritatis iam habitae.

Similiter dicendum, quod nec etiam ex parte subiecti ipsam diminuere potest. Quod ex duobus apparet: primo quidem, quia peccatum veniale non secundum idem est in anima secundum quod inest ei caritas, nam caritas inest animae secundum superiorem eius partem, prout ordinatur in aliquid sicut in summum bonum et in ultimum finem, peccatum autem veniale habet aliquam inordinationem, non tamen attingentem ad ordinem ultimi finis. Unde etiam si esset contrarium, non diminueret caritatem sicut nec nigredo in pede diminuit albedinem capitis. Secundo, quia forma in subiecto diminuitur per aliquam mixtionem contrarii, prout dicit Philosophus, illud esse albius quod est nigro impermixtius. Veniale autem peccatum non habet contrarietatem ad caritatem, quia non respiciunt idem obiectum secundum rationem; non enim veniale est inordinatio circa ultimum finem, qui est obiectum caritatis.

Et ideo peccatum veniale nullo modo caritatem habitam diminuit. Potest tamen peccatum veniale esse aliqua causa ut a principio minor caritas infundatur, in quantum scilicet impedit actum liberi arbitrii, quo homo ad gratiam suscipiendam disponitur; et per hunc etiam modum potest impedire ne caritas habita crescat, impediendo scilicet actum meritorium quo quis caritatis augmentum meretur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod iste qui peccat venialiter, amat aliquid cum Deo, quod etsi non actu, tamen habitu propter Deum amat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod caritas potest habere causam sui augmenti meritoriam ex parte hominis, et effectivam ex parte bonitatis divinae, cuius est semper promovere ad bonum; sed non potest habere causam diminutionis, neque meritoriam ex parte hominis, ut dictum est, neque effectivam ex parte Dei: quia ex ipso non est quod homo fiat deterior, ut Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si veniale esset directe causa parvae caritatis in suo fieri. Non est autem directe causa, sed quasi per accidens, in quantum scilicet impedit actum liberi arbitrii, quo quis disponitur ad caritatem. Actus autem liberi arbitrii requiritur quidem in adultis ad infusionem gratiae vel caritatis; non autem requiritur ad conservationem habitus iam suscepti; unde impedito actu non diminuitur caritas iam habita.

RA4

Ad quartum dicendum, quod difficile mobile non est differentia constitutiva habitus: nec enim dispositio et habitus sunt diversae species. Alioquin non posset una et eadem qualitas quae prius fuit dispositio, postea fieri habitus. Sed facile mobile et difficile mobile se habent sicut perfectum et imperfectum circa eandem rem. Dato autem quod difficile mobile esset differentia constitutiva, adhuc ratio non sequeretur: quia quod aliquis habitus fiat de facili mobilis, potest contingere dupliciter: uno quidem modo per se, quia scilicet non habet ita perfectum esse in subiecto; et sic quidquid diminueret hoc quod est difficile mobile circa habitum, diminueret ipsum habitum. Alio modo per accidens, ex eo scilicet quod inducitur dispositio ad contrarium; ut si dicamus, quod forma aquae per susceptionem caloris fiat minus de difficili mobilis; et tamen constat quod forma substantialis non diminuitur: et per hunc modum veniale diminuit hoc quod est difficile mobile circa caritatem; et per hunc modum etiam est intelligendum quod quidam dicunt, quod veniale diminuit caritatem quantum ad radicationem in subiecto, non quidem per se, sed per accidens, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod diminutio cupiditatis dicitur esse nutrimentum sive conservatio caritatis, non autem augmentum: quia scilicet diminutio cupiditatis diminuit venialia, quae disponunt ad amissionem caritatis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod vapor crassus recipitur in eadem parte aeris in qua recipitur lux; et ideo diminuit lucem: sed veniale non attingit ad summam partem animae secundum habitudinem eius ad summum bonum: et ideo non potest diminuire caritatem iam habitam, licet possit impedire magnitudinem eius in acquirendo ipsam: sicut tenebrositas aeris extra domum existentis, non diminueret claritatem in domo existentem ex causa intrinseca; diminueret autem intensionem claritatis radii venientis ex extrinseco ad domum. Perfectio autem superioris partis animae quantum ad sui generationem dependet a bona dispositione inferiorum partium, non autem quantum ad sui conservationem; homo enim naturaliter per inferiora et sensibilia ad interiora intelligibilia pertingit; unde etiam defectus visus aut auditus potest impedire acquisitionem scientiae, non tamen diminuit scientiam iam acquisitam.

RA7

Ad septimum dicendum, quod hoc non est verum universaliter, quod omne quod successive corrumpitur, diminuatur; quia forma substantialis successive amittitur, si consideretur alteratio praecedens, prout Philosophus dicit in VI physic. Quod id quod corrumpitur, corrumpitur et corrumpitur, et tamen forma substantialis non diminuitur.

Sic autem caritas quandoque successive amittitur, si consideretur praecedens dispositio ad amissionem. Sed si consideretur ipsa amissio secundum se, non successive amittitur. Et quod dicit, quod caritas, quia corrumpitur, est subiectum corruptionis, est omnino falsum.

Non enim albedo aut aliqua forma dicitur corrumpi quia ipsa sit subiectum corruptionis; sed subiectum albedinis est subiectum corruptionis, in quantum desinit esse album. Similiter etiam dicendum est, quod si accipiatur ipsa corruptio formae secundum se, prout est in termino motus, idem est corrumpi et nunc primo corruptum esse; sicut idem est illuminari et illuminatum esse, quando autem primo corruptum est aliquid, tunc non est, ut dicitur in VIII physic., et ideo quando caritas corrumpitur, non est.

RA8

Ad octavum dicendum, quod inordinatio simpliciter tollit ordinationem caritatis simpliciter, quia attingit animam secundum superiorem partem; et inordinatio secundum quid, tollit secundum quid ordinationem caritatis in aliquo actu, prout ordo caritatis a superiori parte animae ad inferiores derivatur; sed de ipsa caritate, secundum quod est in suprema parte, nihil diminuit: sicut nigredo quae est in pede, nihil diminuit de albedine quae est in capite.

RA9

Ad nonum dicendum, quod ex multis peccatis venialibus potest causari aliquis habitus; sed ille habitus nec tollet nec diminet caritatem: quia nec in eodem est nec circa idem.

RA10

Ad decimum dicendum, quod peccatum veniale, cum non importet aversionem, proprie loquendo, non habet rationem offensae.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod aliquis procedit in via Dei, non solum quando ipsa caritas augetur in actu, sed quando disponitur ad augmentum caritatis: sicut puer non actu crescit toto tempore augmenti, sed quandoque crescit in actu, quandoque disponitur ad augmentum. Et similiter aliquis retrocedit in via Dei, non solum per diminutionem caritatis, sed etiam per hoc quod retardatur a proficiendo, vel etiam per hoc quod disponitur ad casum, quorum utrumque fit per veniale peccatum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod amor qui ad multa diffunditur secundum rationem eandem diminuitur: sed diffusio amoris secundum unam rationem, non diminuit amorem qui est secundum aliam rationem, puta si aliquis habeat multos amicos, non propter hoc minus diligit filium vel uxorem; sed si amaret multas uxores, minueretur amor qui est ad unam; et si haberet multos filios, minueretur amor qui est ad unigenitum. Per peccatum autem veniale diffunditur amor hominis ad creaturas, non secundum rationem finis, prout amatur Deus; et ideo non diminuitur amor ad Deum in habitu, sed forte in actu.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod per peccatum veniale cadit non quidem a caritate ipsa vel a perfecto gradu caritatis, sed ab aliquo caritatis actu.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod veniale nihil diminuit de gloria, sed solum retardat consecutionem gloriae; et similiter nihil diminuit de caritate, sed solum retardat actum et augmentum eius.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod aliqua impediunt perfectionem vel actum sanitatis, quae tamen non diminuunt sanitatem; sicut aliqui sunt cibi difficile digestibiles in quantum impediunt facilem digestionem.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod actus potest diminui dupliciter. Uno modo quantum ad facilitatem agendi, ut scilicet homo non possit tantum agere; et sic quod diminuit actum, diminuit principium actus quod est forma. Alio modo quantum ad executionem actus; et sic non oportet quod id quod diminuit actum, diminuatur formam; non enim diminuit gravitatem lapidis columna quae retinet ipsum ne cadat Deorsum, nec diminuit virtutem gressivam hominis qui ligat ipsum. Et per hunc modum veniale diminuit actum caritatis, non autem primo modo.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod fervor potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod importat intensionem inclinationis amantis in amatum: et talis fervor est essentialis caritati, et non diminuitur per veniale peccatum. Alio modo dicitur fervor caritatis secundum quod redundat motus dilectionis etiam in inferiores vires, ut quodammodo non solum cor, sed etiam caro exultet in Deum; et talis fervor diminuitur per veniale peccatum absque diminutione caritatis.

|a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum peccatum veniale possit fieri mortale.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Augustinus super ioan.

Exponens illud qui incredulus est filio, non videbit vitam: plura peccata minuta, si negligantur, occidunt.

Sed ex hoc dicitur aliquod peccatum mortale quod occidit spiritualiter. Ergo plura peccata minuta, id est venialia, faciunt mortale.

AG2

Praeterea, super illud psalm. XXXIX, 13: multiplicatae sunt super capillos capitis mei, dicit Glossa Augustini: vitasti gravia, cave ne obruaris arena. Per arenam autem intelliguntur peccata minuta, scilicet venialia.

Ergo multa peccata venialia obruunt vel occidunt hominem; et sic idem quod prius.

AG3

Sed dicendum, quod multa venialia dicuntur occidere vel obruere in quantum disponunt ad mortale. Sed contra, Augustinus dicit in regula, quod superbia bonis operibus insidiatur ut pereant; et sic etiam videtur quod etiam bona opera sint aliqua dispositio ad peccatum mortale; sed tamen non dicuntur occidere vel obruere.

Ergo nec peccata venialia ratione praedicta possunt dici obruere vel occidere. Videtur ergo quod per se veniale fiat mortale.

AG4

Praeterea, veniale est dispositio ad mortale.

Sed dispositio fit habitus, secundum Philosophum in praedicamentis.

Ergo veniale fit mortale.

AG5

Praeterea, motus sensualitatis est veniale peccatum. Sed adveniente consensu rationis fit mortale, ut patet per Augustinum in Lib. De Trinit.. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

AG6

Praeterea, contingit in ipsa ratione superiori esse aliquem motum infidelitatis ex surreptione, qui est peccatum veniale. Consensus autem superveniens non destruit essentiam prioris motus, qui erat veniale peccatum; et tamen facit peccatum mortale. Ergo veniale potest fieri mortale.

AG7

Praeterea, peccatum veniale et mortale quandoque differunt secundum diversos personarum gradus. Dicitur enim in decret., dist. 25, quod non concordare discordes est peccatum veniale laico; sed episcopo videtur esse peccatum mortale, quia propter hoc degradatur, ut videtur dist. 53. Persona autem inferioris gradus potest transferri in superiorem gradum. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

AG8

Praeterea, secundum chrysostomum risus et ioculatio sunt peccata venialia. Sed risus fit peccatum mortale; dicitur enim Prov. XIV, 13: risus dolore miscebitur, et extrema gaudii luctus occupat; Glossa: perpetuus; qui tamen non debetur nisi peccato mortali. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

AG9

Praeterea, quaecumque non distinguuntur nisi per accidens, unum potest fieri alterum.

Sed veniale et mortale non distinguuntur nisi per accidens: ea enim quae per se distinguuntur, non transmutantur in invicem; veniale autem et mortale in invicem transmutantur: quia nihil adeo est veniale quin fiat mortale dum placet; et similiter omnis culpa mortalis per confessionem fit venialis.

Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

AG10

Praeterea, minimum bonum per accessum ad Deum fit maximum; sicut motus liberi arbitrii per informationem gratiae fit meritorius. Ergo per recessum a Deo minimum malum potest fieri maximum. Minimum autem malum in genere peccatorum est veniale, maximum autem est peccatum mortale.

Ergo veniale potest fieri mortale.

AG11

Praeterea, boetius dicit in libro de consolat., quod peccata se habent ad animam sicut languores ad corpus.

Sed minimus languor per augmentum potest fieri maximus. Ergo minimum peccatum, scilicet veniale, potest fieri maximum, scilicet mortale.

AG12

Praeterea, ordines Angelorum formaliter constituuntur per dona gratiarum. Sed ordines Angelorum differunt specie. Ergo et dona gratiarum specie differunt. Sed per augmentum meriti aliquis qui primo merebatur assumi ad inferiorem ordinem Angelorum, postea meretur assumi ad superiorem. Ergo minor gratia fit maior, licet specie differant.

Pari ergo ratione peccatum veniale potest fieri mortale.

AG13

Praeterea, status innocentiae non in infinitum excedit statum naturae corruptae.

Sed quilibet motus venialis in statu innocentiae fuisset mortalis. Ergo et modo in statu naturae corruptae veniale potest fieri mortale.

AG14

Praeterea, magis differt bonum et malum, quam duo mala, scilicet veniale et mortale: quia bonum et malum differunt genere, duo autem mala in genere conveniunt: bonum enim et malum sunt genera aliorum, ut dicitur in praedicamentis.

Sed eadem actio numero potest esse bona et mala, puta, cum servus dat eleemosynam cum murmure, ex mandato Domini ex caritate praecipientis.

Ergo multo magis eadem actio numero potest esse veniale et mortale peccatum.

AG15

Praeterea, peccatum est quoddam pondus animae, secundum illud psalm. XXXVII, V. 5: iniquitates meae supergressae sunt caput meum, et sicut onus grave gravatae sunt super me. Sed minimum pondus per additionem potest tam grave fieri ut superet virtutem portantis. Ergo veniale peccatum per additionem potest fieri mortale et excludit virtutem.

AG16

Praeterea, secundum Augustinum, XII de Trinit., talis est progressus in unoquoque peccato qualis in peccato primorum parentum; ita quod sensualitas tenet locum serpentis, ratio inferior locum mulieris, superior vero ratio

locum viri. Sed non poterat fieri quod vir comederet de ligno vetito quin peccaret mortaliter. Ergo in superiori ratione non potest esse nisi peccatum mortale. Quod ergo est veniale in inferiori parte, cum venerit ad superiorem, fiet mortale.

AG17

Praeterea, si habitus est damnabilis, et actus ex illo procedens damnabilis erit. Sed in infideli non baptizato, cui non est remissum originale peccatum, manet habitus primae damnationis, ad quem pertinet corruptio fomitis. Ergo etiam primi motus ex tali corruptione provenientes, sunt eis damnabiles et peccata mortalia; qui tamen constat quod secundum se sunt peccata venialia. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

SC1

Sed contra. Ea quae in infinitum differunt, non transeunt in invicem. Sed peccatum mortale et veniale differunt in infinitum; nam uni debetur poena temporalis, alii aeterna.

Ergo peccatum veniale non potest fieri mortale.

SC2

Praeterea, ea quae differunt genere vel specie, non transeunt in invicem. Sed veniale et mortale differunt genere, vel etiam specie.

Ergo veniale nunquam potest fieri mortale.

SC3

Praeterea, una privatio non fit alia; caecitas enim nunquam fit surditas. Sed mortale includit privationem finis, veniale autem privationem ordinis ad finem. Ergo veniale nunquam potest fieri mortale.

CO

Respondeo. Dicendum quod ista quaestio triplicem potest habere intellectum. Uno enim modo potest intelligi utrum unum et idem peccatum numero quod prius fuit veniale, postmodum possit fieri mortale. Secundo potest intelligi, utrum peccatum quod ex genere suo est veniale, possit aliquo modo fieri mortale. Tertio modo potest intelligi, utrum multa peccata venialia faciant unum peccatum mortale.

Si ergo primo modo intelligatur, dicendum est, quod peccatum veniale non potest fieri mortale. Cum enim peccatum, secundum quod nunc loquimur, importet actum malum moraliter oportet ad hoc quod sit unum et idem peccatum numero, quod sit unus actus moraliter. Est autem actus aliquis moralis ex hoc quod est voluntarius: unde unitas actus moralis consideranda est secundum voluntatem. Contingit enim quandoque quod actus est unus numero secundum quod est in genere naturae, qui tamen non est unus secundum quod est in genere moris, propter diversitatem voluntatis: puta, si aliquis vadens continue ad ecclesiam, in prima parte motus intendat inanem gloriam, in secunda vero intendat Deo servire. Sic ergo contingit quidem in uno actu secundum speciem naturae, quod in prima parte sit peccatum veniale, et in secunda peccatum mortale, si voluntas in tantas libidines excrescat, ut faciat opus peccati venialis etiam in contemptum Dei, puta loqui verbum otiosum, vel aliquid huiusmodi; sed sic non est unum peccatum sed duo, quia non est unus actus secundum genus moris.

Si vero intelligatur quaestio secundo modo, sic dicendum est, quod id quod est peccatum veniale ex genere, potest fieri peccatum mortale non quidem ex genere, sed ex fine.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum actus exterior pertineat ad genus moris secundum quod est voluntarius, in actu morali possunt considerari duo obiecta; scilicet obiectum exterioris actus, et obiectum interioris.

Quae quidem quandoque sunt unum; puta cum aliquis volens ire ad aliquem locum vadit illuc: quandoque vero sunt diversa, et contingit quod alterum est bonum et alterum malum; sicut cum aliquis dat eleemosynam volens placere hominibus, obiectum exterioris actus est bonum; obiectum autem interioris actus est malum; et quia actus exterior constituitur in genere moris in quantum est voluntarius, oportet quod formaliter consideretur species moralis actus secundum obiectum interioris actus; nam species actus consideratur secundum obiectum; unde Philosophus dicit in V ethic. Quod ille qui ut moechetur furatur, magis est moechus quam fur. Sic ergo aliquis actus exterior qui secundum speciem suam quam habet ab obiecto interiori, est peccatum veniale, secundum obiectum interioris actus transit in speciem mortalis peccati, sicut cum aliquis dicit verbum otiosum intendens provocare ad libidinem. Contingit etiam quod aliquid est secundum se peccatum veniale non propter obiectum, sed propter imperfectionem suam; puta, motus concupiscentiae in adulterium, qui est in sensualitate, est quidem quantum ad obiectum in genere peccati mortalis; sed quia non perfecte attingit ad malitiam moralem, quia est sine deliberatione rationis, ideo non potest esse peccatum mortale, quod est completum malum in genere moris. Contingit autem tale peccatum fieri mortale, si completionem obtineat; puta superveniente deliberato consensu rationis.

Si vero tertio modo intelligatur, sic dicendum est, quod directe quidem et efficienter multa peccata venialia non faciunt unum peccatum mortale, ita scilicet quod multa peccata venialia habeant reatum unius peccati mortalis; quod patet duplici ratione.

Primo quidem, quia quaecumque ex multis aggregatis fit aliquid unum, oportet esse eandem rationem quantitatis utrobique; sic autem ex multis parvis lineis fit una linea; ubi vero est alia ratio quantitatis, ex multis non fit unum; non enim ex multis numeris fit una linea, nec e converso. Peccatum autem veniale non habet eandem rationem magnitudinis cum mortali; nam quantitas peccati mortalis est per aversionem a fine ultimo;

quantitas autem peccati venialis est secundum aliquam Deordinationem circa ea quae sunt ad finem. Secundo, quia veniale peccatum non diminuit caritatem, ut dictum est supra, quam peccatum mortale tollit. Dispositive tamen multa venialia inducunt ad mortale faciendum, quia ex multiplicatione actuum generatur habitus, et crescit aviditas et delectatio in peccato, et in tantum potest crescere quod facilius inclinatur ad peccandum mortaliter. Tamen ista dispositio non praeexigitur ex necessitate ad peccatum mortale, quia etiam venialibus non praecedentibus potest homo peccare mortaliter; et praedicta dispositione venialium praecedente, per caritatem potest homo peccato mortali resistere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod multa peccata minuta occidunt dispositive, ut dictum est.

RA2

Et similiter dicendum ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod bona opera non disponunt ad peccandum mortaliter, sicut peccata venialia disponunt; sed possunt esse occasio quaedam per accidens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod dispositio comparatur ad habitum sicut imperfectum ad perfectum: sed hoc contingit dupliciter. Uno modo quod perfectum et imperfectum sint in eadem specie, et sic dispositio fit habitus. Alio modo sic quod perfectum et imperfectum sint in diversis speciebus; et sic dispositio nunquam fit illud ad quod disponit: non enim calor fit forma ignis; et similiter nec peccatum veniale fit mortale.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ille motus qui fuit in sensualitate peccatum veniale, nunquam fiet mortale peccatum; sed ipse consensus superveniens erit peccatum mortale per se.

RA6

Ad sextum dicendum, quod surreptio infidelitatis non semper est in superiori ratione; sed quandoque potest esse in imaginatione, puta cum aliquis imaginatur tres personas in divinis sicut tres homines, et movetur subito ad credendum; quandoque autem in ratione inferiori, puta cum aliquis considerat aliqua in creaturis repugnantia fidei trinitatis; quandoque autem in superiori ratione, puta cum aliquis subito immediate incipit cogitare de trinitate personarum in divinis, talis surreptio est in superiori ratione, et est peccatum veniale; consensus autem superveniens est alius motus: et ita non sequitur quod sit idem peccatum veniale et mortale.

RA7

Ad septimum dicendum, quod persona est permanens, et ideo potest in altiorem gradum moveri; sed peccatum est actus statim transiens; unde non est simile.

RA8

Ad octavum dicendum, quod luctus extremus occupat extrema gaudii, non cuiuslibet, sed eius gaudii quo quis fruitur creatura.

RA9

Ad nonum dicendum, quod peccatum mortale ex suo genere semper est mortale, et nunquam fit veniale peccatum, si accipiatur veniale ex genere. Quod autem dicitur, poenitentiam facere de mortali peccato veniale, aequivoce sumitur veniale, sicut patet per distinctionem venialis supra positam.

RA10

Ad decimum dicendum, quod minimum bonum potest intelligi in genere actuum humanorum, actus qui est bonus ex genere, sed non est meritorius, quia non est gratia informatus.

Hic autem actus idem numero nunquam fit actus meritorius, qui potest dici maximum bonum in genere humanorum actuum, sicut nec veniale nunquam fit mortale.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod aegritudo, sicut et sanitas, non est actus, sed dispositio vel habitus; unde eadem numero existens potest transferri de imperfectiori ad perfectius. Sed peccatum est actus transiens; et ideo quantum ad hoc non est simile; sed similitudo attenditur solum quantum ad hoc quod sicut languor est Deordinatio naturae, ita peccatum est Deordinatio actus.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod cum ordo in Angelis ponatur pars hierarchiae, quae est sacer principatus, manifestum est quod ordo essentialiter consistit in dono gratiae; et secundum differentiam donorum gratuitorum ordines distinguuntur; licet distinctio naturalium bonorum praesupponatur materialiter et dispositive. Sed notandum est, quod donum gratiae potest considerari dupliciter.

Uno modo quantum ad hoc quod unit Deo; et quantum ad hoc non distinguuntur ordines Angelorum, sed omnes conveniunt; unde dionysius dicit, quod tota hierarchia Angelorum est ad Deum quantum possibile est similitudo et unitas. Alio modo potest considerari donum gratiae in quantum ordinat ad opus; et secundum hoc gratia diversificatur in diversis ordinibus prout ad diversa officia ordinantur. Homines autem ad hoc dicuntur assumi ad ordines Angelorum, non ratione officiorum, sed propter mensuram gloriae et fruitionis divinae; unde non sequitur quod in omnibus gratia specie differat secundum diversum perfectionis statum.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod in statu innocentiae homo non poterat venialiter peccare, non quidem ita quod non posset facere ea quae sunt venialia ex genere quae sibi essent mortalia, sed quia omnia illa quae sunt venialia ex genere facere non poterat: non enim poterat in eo esse inordinatio in inferioribus circa ea quae sunt ad finem, nisi praecederet in eo inordinatio in superiori parte respectu finis.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod actio ministri et actio Domini ex diversa voluntate procedit; unde moraliter non est una actio.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod in omnibus ponderibus corporalibus est una ratio quantitatis, non autem in peccato mortali et veniali; unde ratio non sequitur.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod vir gustando de ligno scientiae boni et mali fecit contra praeceptum divinum; et ideo peccavit mortaliter; et similiter ratio superior quandocumque peccat faciens contra praeceptum divinum, peccat mortaliter; sed non semper peccat contra praeceptum divinum, et ideo ratio non sequitur.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod illud est falsum quod proponebatur, scilicet quod si habitus est damnabilis, et actus: peccatum enim mortale non consistit in habitu, sed in actu. Unde si ex multis actibus peccatorum mortalium generetur aliquis habitus, non oportet quod omnis motus qui sequitur ex inclinatione illius habitus, sit peccatum mortale; nullus enim est habens ita confirmatum habitum luxuria vel alterius vitii, quin aliquando secundum rationem motibus eius resistat; et tamen stultum esset dicere, quod talis motus imputaretur ad peccatum mortale ei qui resistit. Unde licet habitualis concupiscentia sit damnabilis in infideli nondum baptizato, non tamen oportet quod quilibet motus concupiscentiae sit damnabilis per modum peccati mortalis. Et tamen fomes non dicitur concupiscentia habitualis positive, sed privative sicut supra dictum est, per remotionem scilicet originalis iustitiae; unde motus qui sequitur ex ipsa potentia naturali, non oportet quod semper sit peccatum, nedum quod sit peccatum mortale.

Non est ergo dicendum quod motus primi sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia, quia multo magis essent peccata mortalia fidelibus: quia in uno et eodem actu plus peccat fidelis quam infidelis, ceteris paribus, ut patet per illud apostoli ad Hebr. X, 29: quanto putatis eum deteriora mereri supplicia qui sanguinem testamenti pollutum duxerit? et II Petri, II, 21 dicitur: melius erat eis viam veritatis non cognoscere, quam post agnitam retroire ab eo quod traditum erat illis sancto mandato.

RC

Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, patet responsio ex his quae supra dicta sunt.

Ja4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum circumstantia faciat de peccato veniali mortale.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Augustinus in sermone de Purgatorio quod si diu teneatur iracundia, et ebrietas si assidua sit, transeunt in numerum mortalium peccatorum. Sed huiusmodi sunt peccata venialia ex suo genere; alioquin semper essent peccata mortalia. Ergo peccatum veniale ex circumstantia assiduitatis vel diuturnitatis fit mortale.

AG2

Praeterea, delectatio morosa est peccatum mortale, ut magister dicit 24 dist. IV lib.

Sentent.. Sed si non sit morosa est veniale peccatum. Ergo circumstantia morositatis facit de veniali peccato mortale.

AG3

Praeterea, plus differunt bonum et malum in actibus humanis, quam peccatum veniale et mortale: quia bonum et malum differunt genere; sunt enim genera aliorum, ut dicitur in praedicamentis.

Peccatum autem veniale et mortale, cum utrumque sit malum, conveniunt in genere. Sed circumstantia facit de bono actu malum. Ergo multo magis circumstantia facit de peccato veniali mortale.

AG4

Praeterea, inter alias circumstantias ponitur propter quid, quia quidem circumstantia pertinet ad finem. Sed propter finem peccatum veniale fit mortale, ut dictum est.

Ergo circumstantia de veniali facit mortale.

SC

Sed contra, circumstantia est accidens actus moralis, sicut ipsum nomen sonat. Sed esse mortale peccatum pertinet ad speciem peccati.

Cum ergo nullum accidens constituat speciem eius cuius est accidens, videtur quod circumstantia non possit de veniali peccato facere mortale.

CO

Respondeo. Dicendum quod actus moralis dicitur bonus vel malus ex genere secundum suum obiectum. Supra hanc autem bonitatem et malitiam potest ei duplex bonitas vel malitia advenire: uno quidem ex intentione finis, alia ex circumstantia.

Et quia finis est primum obiectum voluntatis, ideo interior actus consequitur speciem ex fine; et si interior actus ex fine habet rationem peccati mortalis, transibit actus exterior in speciem interioris actus, et efficitur peccatum mortale, sicut supra dictum est. Sed circumstantia non semper dat speciem actui morali, sed solum tunc quando novam deformitatem addit ad aliam speciem peccati pertinentem: puta, cum aliquis super hoc quod accedit ad non suam, accedit ad eam quae est alterius, et sic incidit ibi deformitas iniustitiae; unde illa circumstantia dat novam speciem, et proprie loquendo, iam non est circumstantia, sed efficitur specifica differentia actus moralis.

Si ergo circumstantia addita addat talem deformitatem quae sit contra praeceptum Dei, tunc faciet id quod est veniale ex genere, esse mortale. Id ergo quod est peccatum veniale ex genere non potest fieri mortale per circumstantiam quae manet in ratione circumstantiae, sed solum per circumstantiam quae transit in aliam speciem. Sed contingit quandoque quod aliquid est veniale non ex suo genere, scilicet ex parte obiecti, sed magis propter imperfectionem actus, quia non pertingit usque ad deliberatum consensum rationis qui complet rationem moralis actus: et tunc talis circumstantia quae est completiva moralis actus facit de veniali peccato mortale, puta deliberatus consensus superveniens.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod iracundia importat motum ad nocendum proximo.

Inferre autem proximo nocumentum, ex suo genere est peccatum mortale, quia repugnat caritati quantum ad dilectionem proximi; sed quando motus sistit in appetitu inferiori, et ratio non consentit ut nocumentum grave proximo inferat, est peccatum veniale propter imperfectionem actus; sed si diu teneatur, non potest esse quin deliberatio rationis superveniat.

Intelligitur autem teneri diu non quodcumque diu durat, sed quia potest aliquis per rationem resistere; et tunc motus iracundiae non tenetur etiam si diu duret. Similiter dicendum est de ebrietate, quia ebrietas, quantum in se est, avertit rationem a Deo in actu, ut scilicet ratio ebrietate durante non possit in Deum converti. Et quia homo non tenetur rationem suam semper in Deum convertere actu, propter hoc ebrietas non semper est peccatum mortale; sed quando homo assidue inebriatur, videtur quod non curet quod ratio sua convertatur ad Deum, et in statu tali ebrietas est peccatum mortale: sic enim videtur quod conversionem rationis ad Deum contemnat propter delectationem vini.

RA2

Ad secundum dicendum, quod similiter dicendum est de delectatione morosa, sicut et de iracundia diu manente.

RA3

Ad tertium dicendum, quod circumstantia quando transfert bonum actum in malum, constituit novam speciem peccati, et sic transfert in aliud genus moris; et in tali etiam casu potest de veniali peccato facere mortale.

RA4

Ad quartum dicendum, quod finis, in quantum est obiectum actus, dat speciem actui morali, et hac ratione potest facere de veniali mortale.

¶a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim Augustinus in XII de Trinit., quod ratio superior inhaeret rationibus aeternis. Ex quo videtur quod in ratione superiori non sit peccatum nisi per aversionem a rationibus aeternis. Sed omne tale peccatum est peccatum mortale.

Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum nisi mortale.

AG2

Praeterea, peccatum in aliqua potentia non potest esse nisi per aliquam Deordinationem actus in comparatione ad suum obiectum, sicut peccatum in actu visivae potentiae esse non potest nisi per comparationem ad colorem. Sed obiectum superioris rationis est finis ultimus, quod est bonum aeternum. Ergo peccatum in superiori ratione esse non potest nisi per Deordinationem circa finem ultimum.

Sed omne tale peccatum est peccatum mortale: nam veniale peccatum est circa ea quae sunt ad finem, mortale vero circa finem, ut supra dictum est. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum nisi mortale.

AG3

Praeterea, superior ratio est quae participat lumen gratiae. Sed lux gratiae virtuosior est quam lux corporalis. Lux autem corporalis nisi corrumpatur vel diminuatur, non deficit in suo actu; unde multo minus lux spiritualis.

Ergo in superiori ratione non potest esse aliquis actus deficiens, nisi vel corrupta gratia vel diminuta. Sed per veniale peccatum neque tollitur gratia, neque diminuitur, ut supra.

Ergo defectus venialis peccati non potest esse in superiori ratione.

AG4

Praeterea, obiectum superioris rationis est bonum fruendum, quod est bonum aeternum.

Sed sicut Augustinus dicit in libro LXXXIII quaest., omnis humana perversitas est frui utendis, vel uti fruendis.

Ergo peccatum in superiori ratione non potest esse nisi per hoc quod utitur fruendo, quod est Deus. Sed hoc est diligere aliquid magis quam Deum, quod facit peccatum mortale: nam uti est referre aliquid in alterum sicut ad finem. Ergo in superiori ratione non potest esse nisi peccatum mortale.

AG5

Praeterea, ratio superior et inferior non sunt diversae potentiae; sed differunt per hoc quod ratio superior procedit ex rationibus aeternis ratio vero inferior ex rationibus temporalibus, ut habetur apud Augustinum XIII de Trin.. Sed non potest esse peccatum dum proceditur ex rationibus aeternis, nisi per hoc quod aliquis errat circa rationes aeternas; quod semper est peccatum mortale. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale, sed solum mortale.

AG6

Praeterea, secundum Philosophum in lib.

De anima, ratio est semper recta. Sed peccatum opponitur rectitudini.

Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum veniale.

AG7

Praeterea, Philosophus dicit in I ethic., quod laudamus rationem continentis et incontinentis; et sic tam in bonis quam in malis ratio laudatur. Sed in illo quod laudatur, non est peccatum. Ergo in ratione non est peccatum nec mortale nec veniale.

AG8

Praeterea, ratio deliberationem importat.

Si ergo aliquod peccatum sit in ratione, oportet quod sit in ea per deliberationem; quia omne quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Sed peccatum quod est ex deliberatione, est ex industria sive ex certa malitia, quod est maxime mortale, cum sit peccatum in spiritum sanctum. Ergo in ratione superiori non potest esse nisi peccatum mortale.

AG9

Praeterea, ad rationem superiorem pertinet consulere rationes aeternas. Sed consilium est deliberatio quaedam. Ergo superior ratio nunquam peccat nisi ex deliberato consensu: et sic idem quod prius.

AG10

Praeterea, propter contemptum veniale peccatum fit mortale, ut supra dictum est.

Sed hoc non videtur esse sine contemptu quod aliquis ex deliberatione peccet. Videtur ergo quod peccatum superioris rationis, cum sit ex deliberatione, nunquam sit veniale, sed semper sit mortale.

AG11

Praeterea, in inferioribus viribus animae invenitur peccatum veniale ex surreptione.

Sed peccatum, secundum quod fit in superiori ratione ex surreptione non potest esse veniale, ut videtur. Ergo in superiori ratione nullo modo potest esse peccatum veniale. Probatio mediae. Peccatum quod fit ex surreptione, superveniente deliberato consensu, de veniali fit mortale, per hoc quod ratio deliberans applicat aliquod aliud maius bonum, contra quod agere est maius peccatum: puta, cum insurgit concupiscentia ex surreptione, consideratur in obiecto quod concupiscitur, solum ratio delectationis; cum vero ratio deliberat, considerat aliquid altius, scil. Legem.

Dei repugnantem concupiscentiae, quam contemnendo per concupiscentiam peccat homo mortaliter. Sed nihil potest accipi altius quam obiectum superioris rationis, quod est bonum aeternum. Ergo si peccatum ex surreptione circa proprium obiectum esset veniale, in superiori ratione non posset fieri mortale per deliberatum consensum. Sed constat quod per deliberatum consensum est mortale. Ergo etiam si sit ex surreptione, est mortale. Nullo ergo modo potest esse peccatum veniale in superiori ratione.

AG12

Praeterea, ratio superior est principium spiritualis vitae, sicut cor in animali est principium vitae corporalis; unde et cordi comparatur, secundum illud Prov., IV, 23: omni custodia serva cor tuum, quoniam ab ipso vita procedit. Sed in corde non potest esse aliqua aegritudo quae non sit mortalis. Ergo nec in superiori ratione est aliquod peccatum veniale, sed mortale tantum.

SC1

Sed contra. Augustinus dicit in XII de Trin., quod omnis consensus in actum pertinet ad rationem superiorem. Sed aliquis consensus in actum est peccatum veniale, utpote cum aliquis consentit ut dicat verbum otiosum;

consensus enim in veniale peccatum est veniale, sicut consensus in mortale est mortale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

SC2

Praeterea, sicut voluntas in bono, ita ratio delectatur in vero. Sed voluntas potest peccare venialiter, si diligit bonum creatum infra bonum increatum. Ergo ratio superior potest peccare venialiter, si delectetur in vero creato infra verum increatum.

CO

Respondeo. Dicendum quod cum ratio sit directiva appetitus, dupliciter convenit esse peccatum in ratione. Uno modo quantum ad actum proprium rationis, utpote cum in aliquo errat adhaerendo falso, dimisso vero.

Alio modo ex hoc quod appetitus post deliberationem rationis in aliquid inordinate fertur; et si quidem deliberatio rationis sumitur in aliquibus rationibus temporalibus, puta quod aliquid sit utile vel inutile, decens vel indecens secundum opinionem hominum, dicitur esse peccatum in inferiori ratione; si vero deliberatio fiat per rationes aeternas, puta quia est concordans vel discordans praecepto divino, dicitur esse peccatum in ratione superiori.

Nam ratio superior dicitur quae rationibus aeternis inhaeret, ut dicit Augustinus XII de trinitate.

Dupliciter autem eis inhaeret: scilicet et conspiciendis eis et consulendis eis. Inhaeret quidem conspiciendis eis ut obiecto proprio; eis autem consulendis inhaeret tanquam medio, quod applicat ad dirigendum appetitum, seu actionem. Utroque autem modo potest in superiori ratione esse peccatum veniale et mortale.

Nam in quantum inhaeret rationibus aeternis conspiciendis, quae sunt proprium eius obiectum, potest habere et actum deliberatum et actum non deliberatum, qui surreptio dicitur.

Quamvis enim rationis sit deliberare, necesse est tamen quod in omni deliberatione includatur absoluta consideratio. Nam deliberatio nihil est aliud quam quaedam discursio et quodammodo mobilis consideratio. In omni autem motu invenitur aliquid indivisibile, sicut et in tempore invenitur instans, et in linea punctus.

Si ergo in superiori ratione circa proprium obiectum fuerit peccatum ex surreptione, erit peccatum veniale; puta, cum aliquis subito apprehendit tanquam impossibile Deum trinum et unum. Non enim est hoc ante peccatum mortale quam ratio advertat hoc esse contra mandatum Dei: de ratione enim peccati mortalis est quod sit contra praeceptum Dei.

Cum ergo per deliberationem perceperit ratio, quod discredere est contra praeceptum Dei, efficietur mortale, si discredat. In eo vero quod inhaeret rationibus aeternis tanquam medio, eas consulendo, non potest esse peccatum ex surreptione, quia ipsum consilium deliberationem importat: potest tamen nihilominus etiam hoc modo in ratione superiori esse peccatum veniale et mortale. In consulendo enim quaerimus et per quid aliquid fieri possit, et per quid aliquid melius fiat.

Dupliciter ergo in consulendo rationes aeternas potest esse peccatum. Uno modo in quantum secundum huiusmodi deliberationem acceptatur aliquid quod est omnino contrarium fini, ut eo posito non possit ad finem perveniri; et tunc est peccatum mortale: puta, cum aliquis deliberans fornicationem esse contra legem Dei, nihilominus eam eligit, peccat mortaliter. Cum vero acceptatur aliquid quod non excludit finem, sed tamen sine eo melius ad finem perveniri possit, quia in aliquo retardat a fine, vel disponit ad contrarium finis, tunc est peccatum veniale: puta, cum aliquis dicit verbum otiosum, etiam deliberans quod est peccatum veniale disponens ad mortale, et in aliquo deficiens a rectitudine iustitiae, quae ducit ad Deum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet quod quodcumque ratio superior peccat, hoc sit per aversionem a rationibus aeternis; quia quandoque peccat approbando aliquid quod non est contrarium rationibus aeternis, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod circa finem potest esse inordinatio dupliciter: aut quia receditur a fine, et hoc est peccatum mortale; aut quia acceptatur aliquid a fine retardans, et hoc est peccatum veniale.

RA3

Ad tertium dicendum, quod lux corporalis agit ex necessitate naturae: et ideo quamdiu manet integra, semper agit, et nunquam habet actum diminutum; sed usus caritatis et gratiae subiacet arbitrio voluntatis; unde non semper homo habens caritatem utitur perfectione eius; sed quandoque agit aliquem actum diminutum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Augustinus loquitur de peccato mortali, quod est perversitas et malum simpliciter; peccatum autem veniale non proprie potest dici perversitas, nec est malum nisi secundum quid, ut supra dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quando ratio procedens ex rationibus aeternis acceptat aliquid contrarium illis rationibus, peccat mortaliter; sed quandoque peccat, non quia sit contrarium illud quod acceptat, sed quia est disponens ad contrarium, et retardans.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ratio semper dicitur recta vel secundum quod se habet ad prima principia, circa quae non errat, vel quia error non evenit ex proprietate rationis, sed magis ex eius defectu. Ex proprietate vero phantasiae consequitur error, in quantum apprehendit similitudines rerum absentium.

RA7

Ad septimum dicendum, quod tam continens quam incontinens habet rationem rectam ad minus in universali; quia et incontinens iudicat esse malum per rationem rectam, acceptare delectationem inhonestam, licet ab hac consideratione universali deficiat propter passionem. Non tamen sequitur propter hoc quod cuiuslibet peccatoris ratio in universali laudetur; quia intemperatus etiam extra passionem existens iudicat ut bonum delectatione inhonesta uti, tamquam perversa ratione utens.

RA8

Ad octavum dicendum, quod etsi ratio deliberet, tamen necesse est quod habeat aliquam considerationem, quae includitur in ipsa deliberatione, ut dictum est. Nec tamen oportet quod quodcumque ex deliberatione peccat, peccet ex certa malitia, sed solum tunc quando acceptat aliquid contrarium virtuti, ut dicitur in VII ethic.. Veniale autem peccatum non contrariatur virtuti. Cum ergo ex deliberatione consentit aliquis in veniale peccatum, non propter hoc peccat ex malitia.

RA9

Et per hoc patet solutio ad nonum.

RA10

Ad decimum dicendum, quod deliberatus consensus non causat Dei contemptum, nisi illud, in quod consentit, acceptetur ut contrarium Deo.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod obiectum superioris rationis, quod est altissimum, potest considerari et secundum cognitionem superiorem, et secundum cognitionem inferiorem.

Nam cognitio quam Deus habet de bono aeterno, quod est ipse, est supra cognitionem quam homo habet de eo per rationem humanam: et ideo homo in sua cognitione rectificatur per cognitionem divinam, in quantum credit revelationi divinae. Cum vero aliquis subito apprehendit Deum non esse trinum et unum, apprehendit hoc secundum rationem humanam; et est peccatum veniale.

Cum vero deliberat, applicat ad hoc cognitionem divinam, considerans quod hoc est contra id quod Deus revelavit, quod aliquis discredat unitatem illius Dei; et ideo fit mortale, quasi reductum in contrarietatem altioris medii.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod infirmitas immutans naturalem complexionem cordis, aut aliquid ab eo abiiciens, semper est mortalis; sed infirmitas inducens inordinationem aliquam in motu eius, non semper est mortalis; et similiter peccatum auferens caritatem a superiori ratione est mortale; non autem peccatum quod facit inordinationem in aliquo actu.

|a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim Ambrosius, quod illud solum est capabile virtutis quod est capabile vitii. Sed sensualitas non est capabilis virtutis; significatur enim per serpentem, ut Augustinus dicit in XII de Trinit.. Quia ergo sensualitas non potest esse causa virtutis, ergo nec vitii.

AG2

Praeterea, secundum Augustinum, omne peccatum in voluntate est, quia non nisi voluntate peccatur. Sed sensualitas est alia a voluntate. Ergo sensualitas non est peccatum veniale.

AG3

Praeterea, peccatum in brutis non invenitur.

Sed sensualitas est communis nobis et brutis. Ergo in sensualitate peccatum esse non potest.

AG4

Sed dicendum, quod sensualitas in brutis non est obediens rationi sicut in nobis; et ideo in nobis potest esse subiectum peccati, non autem in brutis. Sed contra, sensualitas secundum hoc non erit subiectum peccati venialis nisi in quantum obedit rationi.

Sed propter quod unumquodque, illud magis et prius. Ergo magis est assignandum subiectum peccati venialis ratio quam sensualitas; peccant enim, secundum Philosophum in topic., qui non assignant primum subiectum accidenti.

AG5

Praeterea, dispositio et habitus sunt in eodem. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale. Cum ergo peccatum mortale non possit esse in sensualitate, nec veniale in sensualitate esse poterit.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit super Gen. Contra manich., quod si aliquis motui sensualitatis non consentit, non periclitatur, sed coronatur. Nullus autem venialiter peccans ex hoc coronatur. Ergo motus sensualitatis non est peccatum veniale.

AG7

Praeterea, Augustinus dicit in sermone de operibus misericordiae: omne peccatum est contemptus Dei, propter hoc quod contemnuntur mandata eius. In illa ergo parte animae potest esse peccatum quae potest percipere mandatum Dei. Hoc autem non potest esse sensualitas, sed sola ratio. Ergo peccatum veniale non potest esse in sensualitate.

AG8

Praeterea, nullus peccat in eo quod per voluntatem vitare non potest. Sed homo non potest per voluntatem vitare quin motus concupiscentiae exurgat, secundum illud rom.

Cap. VII, 19: non enim quod volo bonum, hoc ago, scilicet non concupiscere, ut Glossa exponit. Ergo motus sensualitatis non est peccatum.

SC

Sed contra, est quod magister dicit 24 dist., II Sent. Quod si motus concupiscentiae sit solum in sensualitate, erit peccatum veniale; et sumitur ab Augustino XII de Trinit..

CO

Respondeo. Dicendum quod peccatum proprie respicit actum, ut ex superioribus patet.

Cum autem nunc loquamur de peccato in moribus, in actu illius potentiae contingit esse peccatum quem contingit esse moralem.

Est autem aliquis actus moralis per hoc quod est a ratione et voluntate ordinatus et imperatus.

Unde quaecumque pars hominis obedit rationi, potest in actu eius esse peccatum.

Obedit autem rationi et voluntati non solum membrum corporale ad exteriorem actum, sed etiam appetitus sensitivus ad quosdam interiores motus; unde et in actibus exterioribus, et in motibus sensitivi appetitus, qui dicitur sensualitas, potest esse peccatum.

Sed considerandum, quod quia actio magis attribuitur principali et primo agenti quam instrumento, quando interior appetitus vel membrum exterius operatur ex imperio rationis attribuitur peccatum non sensualitati vel membro corporali, sed rationi. Nunquam autem contingit quod membrum exterius operetur nisi motum vel a ratione vel saltem ab imaginatione vel sensu et appetitu sensitivo; unde peccatum nunquam dicitur esse in membris exterioribus, puta manu vel pede; sed sensualitas quandoque movetur absque imperio rationis et voluntatis, et tunc peccatum dicitur esse in sensualitate.

Sed tamen hoc peccatum non potest esse mortale, sed veniale tantum. Peccatum enim mortale est per aversionem a fine ultimo, in quem ordinat ratio; sed sensualitas ad illud attingere non potest; unde in sensualitate non potest esse peccatum mortale, sed veniale tantum.

Cum enim motus sensualitatis imperatur a ratione, ut patet in eo qui vult concupiscere aliquid mortalium, talis motus est peccatum mortale, sed non attribuitur sensualitati, sed rationi imperanti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius loquitur de vitio peccati mortalis, quod opponitur virtuti. Veniale autem non contrariatur virtuti, quamvis quaedam virtutes sint irrationalium partium animae, secundum Philosophum in III ethic., non quidem in quantum sunt sensitivae, sed in quantum sunt rationales per participationem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Augustinus intelligit omne peccatum esse in voluntate sicut in primo movente vel movere potente: ex hoc enim motus sensualitatis est peccatum veniale, quia voluntas potest illud impedire.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sensualitas est subiectum peccati in quantum obedit rationi; sic autem non est communis nobis et brutis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quando actus voluntatis vel rationis invenitur in peccato, tunc directe potest attribui rationi vel voluntati sicut primo motivo et primo subiecto: sed quando non est ibi aliquis actus voluntatis vel rationis, sed solus actus sensualitatis, qui dicitur peccatum, quia potest prohiberi per rationem et voluntatem, tunc peccatum attribuitur sensualitati.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quando dispositio et habitus differunt sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, tunc sunt in eodem; alioquin non oportet. Nam bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam: et similiter motus sensualitatis potest esse dispositio ad peccatum mortale quod est in ratione.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quando motus illicitus est in sensualitate, tripliciter se potest ad ipsum habere ratio. Uno modo sicut resistens: et tunc nullum est peccatum, sed est meritum coronae. Aliquando autem se habet ut imperans, puta cum ex proposito motum concupiscentiae illicitae excitat: et tunc si sit illicitum in genere peccati mortalis, erit peccatum mortale. Aliquando autem se habet ut neque prohibens neque imperans, sed consentiens; et tunc est peccatum veniale.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de peccato mortali, quod est simpliciter peccatum: nam peccatum veniale est secundum quid peccatum, ut supra dictum est.

RA8

Ad octavum dicendum, quod quia appetitus sensitivus movetur ab aliqua apprehensione, et tamen est virtus in organo corporali, dupliciter potest motus eius insurgere: uno modo ex corporis dispositione; alio modo ex aliqua apprehensione. Dispositio autem corporalis non subiacet imperio rationis; sed omnis apprehensio imperio rationis subiacet; potest enim ratio prohibere usum cuiuslibet apprehensivae potentiae, maxime in absentia sensibilis secundum tactum, quod quandoque removeri non potest. Quia ergo peccatum est in sensualitate, secundum quod potest obedire rationi; primus motus sensualitatis, qui est ex dispositione corporali, non est peccatum, et hunc appellant aliqui primo primum; secundus autem motus, qui excitatur ex aliqua apprehensione, est peccatum. Primum enim ratio nullo modo vitare potest; secundum autem vitare potest quantum ad singulos, non autem quantum ad omnes: quia dum avertit cogitationem suam ab uno, incurrit in aliud, ex quo potest insurgere motus illicitus.

¶a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia super illud I ad Tim., II, 14: Adam non est seductus, dicit Glossa: inexpertus divinae severitatis, in eo falli potuit, ut crederet veniale esse commissum. Ex quo videtur quod Adam in statu innocentiae crediderit se posse peccare venialiter, etiam antequam mortaliter. Sed ipse melius novit conditionem sui status quam nos. Non est ergo nobis dicendum, quod non potuerit peccare venialiter.

AG2

Sed dicendum, quod veniale non sumitur ibi pro veniali ex genere, sicut verbum otiosum dicitur veniale peccatum; sed dicitur veniale id est facile remissibile. Sed contra est, quod Gregorius dicit in IX moral.

Super illud, memento, quaeso, quod sicut lutum feceris me: venialis est in homine culpa, cum sit irremediabilis in Angelo. Si ergo aestimasset peccatum suum esse veniale, idest remissibile, non fuisset seductus. Ergo Glossa non est sic exponenda, ut accipiatur veniale pro remissibili.

AG3

Praeterea, peccatum veniale est dispositio ad mortale. Sed dispositio praecedat habitum.

Ergo veniale peccatum in homine praecessit mortale.

AG4

Praeterea, cum nos possimus peccare venialiter; si Adam venialiter peccare non potuit, hoc non fuit nisi propter integritatem sui status. Sed minus opponitur integritati primi status peccatum veniale quam mortale, quod tamen commisit. Ergo multo magis peccatum veniale committere potuit.

AG5

Praeterea, peccata opponuntur actibus virtuosis. Sed actus virtuosus non fuerunt alterius generis in statu innocentiae quam sint modo. Ergo nec actus peccatorum. Si ergo quaedam peccata sunt modo venialia, et in statu innocentiae fuissent.

AG6

Praeterea, prius acceditur ad minus distans quam ad magis distans. Sed peccatum mortale magis distat a rectitudine primi status quam peccatum veniale. Ergo prius pervenit Adam ad peccatum veniale quam ad peccatum mortale.

AG7

Praeterea, Adam potuit peccare et bene facere. Sed potuit facere bonum maius et minus. Ergo potuit facere malum maius et minus, peccando mortaliter et venialiter.

AG8

Praeterea, invenitur aliquis status creaturae rationalis in quo potest quis peccare mortaliter et venialiter; sicut in nobis accidit.

Invenitur etiam alius status in quo non potest quis peccare venialiter nec mortaliter, sicut in statu gloriae. Invenitur etiam aliquis status in quo non potest peccari venialiter, sed mortaliter tantum. Ergo est aliquis status in

quo potest peccari venialiter et non mortaliter, statu illo durante. Sed hic status non potest esse alius nisi status innocentiae.

Ergo in statu innocentiae poterat homo peccare venialiter, statu illo durante.

AG9

Praeterea, in statu innocentiae regimen animae erat bene ordinatum, propter quod dicitur Eccle. VII, 30, quod Deus fecit hominem rectum. Sed regimen bene ordinatum potest prius debilitari antequam totaliter destruat.

Ergo et regimen animae poterit prius debilitari per peccatum veniale quam totaliter destrui per peccatum mortale.

AG10

Praeterea, gratia non aufert naturam.

Sed liberum arbitrium hominis naturaliter habet quod potest bene facere, et peccare mortaliter et venialiter. Ergo donum gratuitum originalis iustitiae non impediabat quominus posset venialiter peccare.

AG11

Praeterea, nihil prohibet defectum esse in actu secundi agentis, nullo defectu existente in actu superioris agentis; sicut contingit esse defectum in VI germinativa plantae, nullo defectu existente in motu solis. Sed in anima ratio et sensualitas comparantur sicut superius et inferius. Ergo potuit esse peccatum veniale in actu sensualitatis, nullo peccato mortali existente in actu rationis, et in statu innocentiae.

AG12

Praeterea, Augustinus dicit XI super Gen. Ad litteram, quod Adam sollicitavit aliqua experiendi cupiditas cum mulierem videret accepta illa esca non esse mortuam; non tamen sic iam spirituali mente praeditus ullo modo credere potuit, quod eos Deus ab esca illius ligni invidendo vetuisset. Sed Adam non habuit spiritualementem post peccatum.

Ergo ante peccatum sollicitavit ipsum experiendi cupiditas. Sed experiendi cupiditas est peccatum veniale. Ergo peccatum veniale in Adam praecessit mortale.

AG13

Praeterea, subitus infidelitatis motus est peccatum veniale. Sed in eua antequam peccaret fuit subitus infidelitatis motus: quod patet per hoc quod quasi dubitans dixit: ne forte moriamur. Ergo peccavit venialiter antequam mortaliter.

AG14

Praeterea, secundum Augustinum in Enchir., peccata sunt in anima sicut morbi in corpore. Sed Adam prius incurrit morbum debilitantem virtutem eius quam incurreret mortem. Ergo pari ratione prius incurrit debilitatem per peccatum veniale quam mortem spiritualementem per peccatum mortale.

AG15

Praeterea, Augustinus dicit XII super genes. Ad litteram: non est arbitrandum, quod esset hominem Deiecturus tentator, nisi praecessisset in anima hominis quaedam elatio comprimenda. Sed elatio comprimi non potuit postquam in eam consensit.

Ergo surrexerat in eo antequam fuerat comprimenda per dissensum. Sed talis motus comprimendus, est peccatum veniale.

Ergo in Adam fuit peccatum veniale ante consensum.

AG16

Praeterea, homo fuit Deiectus a tentatore per peccatum mortale. Sed elatio comprimenda praecessit Deiectionem, ut ipsa verba Augustini sonant. Ergo peccatum veniale fuit in eo ante peccatum mortale.

SC1

Sed contra. Primum peccatum hominis fuit causa mortis, secundum illud apostoli, Rom. V, 12: per unum hominem in mundum intravit peccatum, et per peccatum mors. Sed peccatum mortale ex hoc dicitur quod est causa mortis. Ergo primum peccatum hominis oportuit esse mortale.

SC2

Praeterea, Anselmus dicit in Lib. De conceptu virginali: sicut ordo bestiae est sine ratione agere, ita ordo humanae naturae est cum ratione agere. Sed qui peccat venialiter, non agit cum ratione; alioquin non esset malum, cum dionysius dicat cap. IV de divin. Nomin., quod malum hominis est sine ratione esse. Ergo in statu innocentiae, in quo integer erat ordo naturae, non potuit homo venialiter peccare.

SC3

Praeterea, omnis motus est a praedominante.

Sed in homine in tempore innocentiae praedominabatur iustitia. Ergo omnis motus illius status erat secundum iustitiam. Illo ergo statu durante, non potuit homo venialiter peccare.

CO

Respondeo. Dicendum quod communiter tenetur, Adam in primo statu venialiter non peccasse, antequam peccaret mortaliter.

Posset autem aliquis aestimare hoc ideo esse, quia peccata quae sunt nobis venialia, homini in statu innocentiae fuissent mortalia propter excellentiam sui status. Sed hoc dici non potest. Contingit enim unum et idem peccatum gravius esse propter personae excellentiam; sed circumstantia personae in infinitum non aggravat, ut faciat de

veniali mortale, nisi transferat in aliam speciem peccati: sola enim huiusmodi circumstantia de veniali facit mortale, ut supra habitum est.

Hoc autem contingit cum alicui personae propter aliquam sui status conditionem fit aliquid contra praeceptum existens, quod in inferiori persona non habet rationem contra praeceptum existentis; sicut in sacerdote uxorem ducere est contra praeceptum de voto continentiae implendo, non autem in laico qui non vovit; et sic illud quod est vel veniale vel nullum peccatum in laico, est peccatum mortale in sacerdote.

Si vero actus superioris personae non repugnet praecepto specialiter sibi facto, non est peccatum mortale: quia omne peccatum mortale est contra praeceptum divinae legis, ut supra dictum est, nisi forte per accidens ratione scandali consequentis, cum hoc sit contra praeceptum, praebere fratri occasionem ruinae. Non autem potest dici, quod actus peccatorum venialium fuerint aliter contra praeceptum primo homini in statu innocentiae quam nobis. Unde non potest dici, quod fuissent ipsi peccata mortalia quae sunt nobis venialia, si ea fecisset, propter excellentiam sui status.

Sed potius dicendum est, quod conditio sui status talis erat quod tali statu durante nullo modo poterat peccatum veniale committere.

Cuius ratio est, quia taliter homo erat in statu innocentiae institutus, ut Augustinus dicit in XIV de Civit. Dei, quod quamdiu pars superior hominis firmiter Deo inhaereret, omnia inferiora superiori parti subdebantur, non solum partes animae, sed etiam ipsum corpus et alia exteriora. Superior autem pars hominis, scilicet mens a sua rectitudine qua Deo subdebatur, removeri non poterat nisi per peccatum mortale, quod est aversio a Deo. Nulla ergo inordinatio in inferioribus partibus animae poterat esse antequam peccaret mortaliter. Unde patet quod peccatum veniale, quod est in sensualitate ante deliberationem rationis in statu innocentiae esse non potuit, cum omnis motus inferiorum partium sequeretur ordinem partis superioris.

Sed quia etiam in superiori ratione contingit esse peccatum veniale secundum praemissa; posset alicui videri quod saltem illud veniale peccatum in statu innocentiae in Adam esse potuit. Sed et in hoc eadem ratio invenitur, si quis diligenter consideret. Nam cum potentiae distinguantur secundum obiecta, secundum ordinem obiectorum est etiam ordo potentiarum. Contingit autem et in obiectis rationis esse ordinem superioris et inferioris, et in speculativis et in practicis. Sicut enim principium indemonstrabile est supremum in speculandis, ita finis se habet in operabilibus.

Unde quamdiu superior ratio hominis bene se habuisset circa finem, nullo modo deficere potuisset circa ea quae sunt ad finem, propter indefectibilem ordinem inferiorum ad superiora secundum conditionem illius status: sicut et in speculativis quamdiu homo habet rectam existimationem circa principia, nisi sit defectus in connexionem principiorum ad conclusiones, non poterit incidere aliquis defectus circa conclusiones. Manifestum est autem ex supradictis, quod peccatum mortale est per aversionem a fine; peccatum autem veniale est inordinatio quaedam circa ea quae sunt ad finem. Unde impossibile erat hominem in statu innocentiae peccare prius venialiter quam mortaliter.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in Glossa illa, veniale non sumitur pro veniale in genere, sicut nunc de veniali loquimur; sed veniale dicitur facile remissibile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatum primi hominis veniale quidem fuit, ut Gregorius dicit, quia potuit remitti; non tamen sic de facili, ut ipse aestimavit, ut scilicet absque amissione sui status ei remitteretur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod dupliciter aliquid disponit ad alterum. Uno modo secundum ordinem necessarium et naturalem sicut calor disponit ad formam ignis; et talis dispositio semper praecedit id ad quod disponit.

Alio modo contingenter et quasi per accidens, sicut ira disponit ad febrem; non tamen oportet quod semper ira febrem praecedat; et hoc modo veniale disponit ad mortale, nec tamen semper praecedit ipsum.

RA4

Ad quartum dicendum quod veniale et mortale peccatum in tantum repugnant integritati primi status, quod illa integritas neutrum eorum compatitur; sed peccatum mortale in tantum plus opponitur quod poterat integritatem primi status corrumpere, non autem peccatum veniale.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit secundum illum intellectum quo existimantur ea quae sunt in nobis peccata venialia potuisse fieri ab Adam, et tamen essent ei peccata mortalia; quod patet esse falsum ex his quae praedicta sunt.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit quando ad magis distans non potest perveniri nisi per minus distans aliquod determinatum: sed quando per diversa minus distantia potest perveniri ad unum magis distans, non oportet quodcumque illorum praeesistere, sicut si ad locum aliquem possit iri per diversas vias, non oportet quod antequam perveniatur ad aliquid magis distans, perveniatur ad aliquid minus distans in una illarum viarum: et similiter non oportet quod homo prius peccet venialiter quam mortaliter.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Adam potuit facere a principio peccatum mortale vel maius vel minus: non tamen sequitur quod potuit peccare venialiter, non enim omne peccatum minus est veniale.

RA8

Ad octavum dicendum, quod huiusmodi rationes non efficaciter concludunt ubique: potest enim inveniri aliquid sine altero, sicut substantia sine accidente, vel forma sine materia; et tamen alterum sine illo non potest inveniri. Et similiter dici potest, quod etsi inveniatur status in quo possit esse peccatum mortale tantum, non propter hoc oportet inveniri statum in quo oporteat tantum esse peccatum veniale: licet possimus dicere, aliquem statum esse in quo non potuit esse peccatum mortale, sed veniale, sicut in sanctificatis ex utero, in ieremia scilicet et iohanne baptista et apostolis, de quibus dicitur: ego confirmavi columnas eius; qui creduntur confirmati fuisse per gratiam ut mortaliter peccare non possent sed tantum venialiter.

RA9

Ad nonum dicendum, quod hoc quod regimen aliquod debilitetur prius quam totaliter corrumpatur, potest contingere vel ex defectu praesidentis, qui deficit in sapientia vel iustitia; vel ex defectu subditorum, qui non perfecte obediunt. Sed in statu innocentiae mens hominis erat perfecta in sapientia et iustitia, et inferiora ipsius perfecte ei subdebantur; unde non poterat debilitari regimen animae per peccatum veniale, antequam corrumpere per mortale.

RA10

Ad decimum dicendum, quod perfectio naturae non tollitur per gratiam, sed defectus naturae per gratiam tollitur. Posse autem peccare pertinet ad defectum; unde et per gratiam auferrī potest ab homine, ita quod peccare non possit; sicut patet maxime in beatis.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod defectum accidere in actu inferioris agentis, non existente defectu in superiori agente, potest contingere ex hoc quod inferius agens non totaliter subditur superiori: hoc autem non erat in statu innocentiae; unde ratio non sequitur.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod illa experiendi cupiditas subsecuta fuit elationem quam vir ex verbo mulieris concepit, et hoc verba Augustini declarant qui dicit, quod virum propter aliquam mentis elationem sollicitavit experiendi cupiditas; et illa elatio fuit primum peccatum hominis, et fuit peccatum mortale, quia contra Deum superbivit; et tamen cupiditas experiendi id quod est prohibitum, potest esse peccatum mortale. Quod autem dicitur spirituali mente praeditus, referendum est ad tempus ante elationem insurgentem: licet dici posset quod etiam post peccatum habuit vir spiritualem mentem, non tamen spiritualitate gratiae, sed spiritualitate perspicacis intelligentiae.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod non potest dici subitus motus infidelitatis vel dubitationis qui etiam in verba prorumpit; et tamen etiam illam dubitationem mulieris in verba prorumpentem elatio quaedam in mente eius praecessit ex verbis serpentis, quibus sollicitavit eam de hoc quod praecepto superioris contineretur: statim enim in mentem mulieris surrexit elatio, per quam fastidivit praeceptis Dei cohiberi, et ex hoc subsecuta est dubitatio.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod ipsa necessitas moriendi, quam homo statim incurrit, mors quaedam hominis dicitur, secundum illud Rom., VIII, 10: corpus quidem mortuum est propter peccatum; sicut et peccatum mortale dicitur mors animae. Actualis autem mors proportionabiliter respondet futurae damnationi.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod elatio insurgens comprimenda dicitur ne insurgeret; propositis enim verbis tentatoris, debuit homo sic se habere ut elationem subintrare non permetteret.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod Deiectio illa intelligitur secundum actum interioris peccati, vel etiam secundum amissionem status, quem praecessit elatio sicut causa effectum.

¶a8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum primi motus in infidelibus sint peccata venialia.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim Anselmus in Lib. De gratia et libero arb.: qui non sunt in Christo sentientes carnem sequuntur damnationem, etiam si non secundum carnem ambulent. Sed sentire carnem et non ambulare secundum carnem, est primus motus concupiscentiae. Cum ergo solum peccatum mortale damnationem mereatur, videtur quod primi motus concupiscentiae in infidelibus, qui non sunt in Christo Iesu, non sint peccata venialia sed mortalia.

AG2

Praeterea, apostolus, Rom., VII, 15, dicit: non enim quod volo bonum hoc ago, scilicet non concupiscere; et hoc ea ratione sibi concludit non esse damnabile si non secundum carnem ambulet quia erat in Christo Iesu, cum dicit: nihil ergo damnationis est ex hoc scilicet quod non concupiscunt, his qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant. Remota autem causa, removetur effectus. Ergo concupiscere his qui non sunt in Christo Iesu, est damnabile.

AG3

Praeterea, sicut Anselmus in eodem libro dicit, sic homo factus est ut concupiscentiam sentire non deberet. Istud autem debitum videtur homini esse remissum per gratiam baptismalem quam infideles non habent. Ergo quandocumque infidelis concupiscit, etiam si non consentiat, facit contra debitum. Ergo peccat mortaliter.

SC

Sed contra, in actu peccati plus peccat Christianus quam infidelis ceteris paribus, ut patet per id quod apostolus ait ad Hebr., X, 29: quanto putatis deteriora mereri supplicia eum qui Christum conculcaverit et sanguinem testamenti pollutum duxerit? sed Christianus concupiscens, si non consentiat, non peccat mortaliter. Ergo multo minus infidelis.

CO

Respondeo. Dicendum quod quidam posuerunt, in infideli etiam primos motus concupiscentiae esse peccata mortalia: sed hoc esse non potest.

Motus enim sensualitatis considerari potest dupliciter. Uno modo secundum se: et sic patet quod non potest esse peccatum mortale, quia peccatum mortale est per aversionem ab ultimo fine et per contemptum praecepti Dei; sensualitas autem non est capax divini praecepti nec potest attingere ad ultimum finem; unde motus eius secundum se consideratus, nullo modo potest esse peccatum mortale. Alio modo potest considerari secundum suum principium quod est peccatum originale; et hoc modo non potest plus habere de ratione peccati quam peccatum originale habeat, quia effectus in quantum huiusmodi non potest esse potior sua causa; peccatum autem originale in infideli quidem est et secundum culpam et secundum poenam: in fideli autem remanet quidem poena sed aufertur culpa, ut supra dictum, cum de originali disputaretur.

Et propter hoc motus sensualitatis in fidelibus est quidem peccatum veniale, secundum quod est actus personalis; sed secundum quod oritur ex originali, non pertinet ad damnationem culpabilem, sed solum ad quamdam poenalitatem; in infideli autem, secundum quod est actus personalis, est similiter peccatum veniale; sed in quantum derivatur a peccato originali, habet aliquid damnationis culpabilis non quidem secundum rationem peccati actualis mortalis, sed secundum rationem damnationis quae competit originali peccato.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hi qui non sunt in Christo, sentientes carnem, consequuntur damnationem debitam originali peccato, non autem debitam mortali.

RA2

Ad secundum dicendum, quod apostolus intendit concludere, cum dicit: nihil ergo damnationis etc., quod rebellio fomitis est absque damnatione originalis in his qui sunt in Christo Iesu. Ex quo potest haberi, quod in his qui non sunt consecuti gratiam Christi Jesu sit fomes peccati simul cum culpa originali.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illud debitum non sentiendi carnem, est debitum habendi originalem iustitiam: ex quo sequitur quod non habens eam, vel aliquid loco eius, sicut gratiam baptismalem, habeat peccatum originale, non autem quod habeat in quolibet suo motu peccatum mortale.

|a9 Articulus 9

TTA

Nono quaeritur utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia, ut Gregorius dicit in homil. Ascensionis, homo convenit cum Angelo in quantum intelligit. Sed peccatum veniale potest esse in homine etiam secundum partem intellectivam et secundum rationem superiorem et inferiorem, ut supra, dictum est. Ergo pari ratione peccatum veniale potest esse in Angelo.

AG2

Praeterea, peccatum mortale consistit in hoc quod diligit aliquis creaturam plus quam Deum; in peccato autem veniali diligitur aliquid minus quam Deus. Sed Angelus potuit magis diligere creaturam quam Deum, quia peccavit mortaliter. Ergo etiam potuit peccare venialiter, diligendo creaturam minus quam Deum; quia qui potest magis diligere, potest etiam minus diligere.

AG3

Praeterea, peccatum mortale in infinitum distat a veniali; quod patet ex differentia poenarum, quia uni debetur poena temporalis, alteri poena aeterna. Sed Angelus distat in infinitum ab homine. Cum ergo Angeli mali, qui

Daemones dicuntur, faciant interdum aliqua quae hominibus sunt venialia; puta cum ipsimet dicunt aliqua verba otiosa, vel ad ea dicenda alios inducunt; videtur quod in Angelis non sint mortalia, sed venialia.

AG4

Praeterea, peccatum quod est ex suo genere veniale, non fit mortale nisi ex aliquo contemptu. Sed Daemones quandoque inducunt ad aliqua quae sunt ex suo genere venialia; et, sicut ipsi quandoque dicunt, non faciunt hoc ex contemptu Dei, neque ut inducant homines ad peccatum mortale. Ergo peccant venialiter.

SC

Sed contra, peccatum veniale maxime contingit ex surreptione. Sed surreptio in Angelis bonis vel malis locum non habet, quia habent intellectum Deiformem, ut dionysius dicit.

Ergo in Angelis bonis vel malis non potest esse peccatum veniale.

CO

Respondeo. Dicendum quod in Angelo bono vel malo peccatum veniale esse non potest.

Ratio est, quia Angelus non habet intellectum discursivum, sicut nos habemus. Hoc autem pertinet ad rationem intellectus discursivi ut principia seorsum interdum consideret, et conclusiones seorsum; et sic contingit quod ab uno in alterum discurrat, nunc hoc nunc illud considerans.

Hoc autem in intellectu Deiformi non discursivo esse non potest, sed semper conclusiones considerat in ipsis principiis absque omni discursu. Dictum est autem, quod sic se habet finis ad ea quae sunt ad finem in appetibilibus et operativis, sicut se habet principium indemonstrabile ad conclusiones in demonstrativis.

Unde in nobis contingit quandoque quod cogitamus vel afficimur circa ea quae sunt ad finem tantum, et quandoque solum circa finem; quod in Angelis esse non potest, sed semper motus mentis angelicae simul fertur in finem et in ea quae sunt ad finem; unde nunquam in eis potest esse Deordinatione circa ea quae sunt ad finem, nisi simul existente Deordinatione circa finem ipsum.

In nobis autem contingit esse Deordinationem circa ea quae sunt ad finem per peccatum veniale, mente hominis habitualiter existente fixa in fine, et ideo in hominibus contingit esse peccatum veniale sine mortali, non autem in Angelis; sed omnis inordinatio est in eis per aversionem a fine ultimo, quod facit peccatum mortale: ex hoc enim Angelus peccat quod inhaeret alicui bono creato, avertendo se a bono increato.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum Angelis quidem communicamus secundum intellectum, sed in genere; est tamen secundum speciem magna distantia, quia intellectus Angeli est Deiformis, noster autem intellectus est discursivus, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Angelus non est naturae compositae, sicut homo, qui ex natura sensibili et corporea inducitur ad amandum aliquid quod non debet, vel quantum non debet. Angelus autem ex hoc peccare potest quia bonum sibi conveniens amat non referendo ad Deum, quod est a Deo averti, et mortaliter peccare. Unde non potest inordinate amare aliquid nisi per aversionem a Deo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in omnibus actibus suis voluntariis diabolus mortaliter peccat, quia semper actus liberi arbitrii in ipso procedunt ex intentione finis perversi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod per hoc ipsum quod inducit homines ad ludicra verba, habet perversam intentionem inducendi eos ad peccatum mortale; et hoc ipsum quod est habere familiaritatem cum ipso, homini imputatur ad peccatum, in tantum quod nec etiam veritatem ab eo requirere debemus, ut chrysostomus dicit; unde et Dominus eum vera confitentem de sua Deitate prohibuit, sicut habetur marci I, 25, et Lucae IV, 35. Nec est verbum diaboli credendum: quia mendax est et mendacii pater, ut dicitur Ioan., VIII, 44.

|a10 Articulus 10

TTA

Decimo quaeritur utrum peccatum veniale sine caritate puniatur poena aeterna.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Remota enim causa removetur effectus.

Sed causa quare peccatum mortale punitur morte aeterna, est quia perimit bonum aeternum; dicit enim Augustinus XXI de CIV.

Dei, quod homo factus est malo dignus aeterno, qui in se perimit bonum quod poterat esse aeternum. Hoc autem veniale non facit. Ergo peccatum veniale mortali peccato coniunctum, non punitur poena aeterna.

AG2

Praeterea, sicut dicitur Deut. XXV, 2, pro mensura delicti erit et plagarum modus. Sed peccatum veniale non fit maius ex eo quod adiungitur mortali. Ergo non punitur maiori poena. Sed quando est sine peccato mortali in habente caritatem, non punitur poena aeterna.

Ergo neque mortali adiunctum, poena aeterna punietur.

AG3

Sed dicendum, quod peccatum veniale in eo qui decedit sine caritate, aggravatur ex adiunctione peccati mortalis, propter circumstantiam finalis impenitentiae. Sed contra, finalis impenitentia, secundum Augustinum in Lib. De verbis Domini, est peccatum in spiritum sanctum. Si ergo aggravetur ratione finalis impenitentiae, fiet peccatum in spiritum sanctum; et sic iam non erit veniale, sed mortale.

AG4

Praeterea, potest contingere etiam in eo qui est in caritate, quod non poeniteat ante mortem de aliquo veniali commisso; nec punitur pro peccato veniali poena aeterna. Non ergo finalis impenitentia in tantum aggravat veniale peccatum mortali adiunctum, ut faciat ipsum dignum poena aeterna.

AG5

Praeterea, quanto aliquis est in maiori statu, tanto unum et idem peccatum videtur sibi esse gravius. Sed in maiori statu est ille qui habet caritatem quam ille qui est in peccato mortali. Ergo peccatum veniale est in eo gravius.

AG6

Praeterea, contingit quandoque quod aliquis in peccato mortali moriens poenitet de aliquo veniali commisso, mutans in hac vita voluntatem suam quam habuerat, de peccando venialiter. Sed in eadem voluntate remanet anima in qua de hoc corpore exit. Ergo non erit in eo qui sic decedit, peccatum veniale post mortem: non ergo pro eo aeternaliter punietur.

AG7

Praeterea, semper Deus punit citra condignum; unde etiam in psalm. Lxxvi, 10 dicitur, quod non continet in ira misericordias suas. Sed poenam venialis peccati Deus in futuro non mitigat quantum ad acerbiteriam: quia poena Purgatorii est maior qualibet poena praesenti, ut Augustinus dicit, et multo magis poena inferni. Ergo mitigat eam quantum ad durationem: non ergo peccatum veniale mortali coniunctum aeternaliter punitur.

AG8

Praeterea, sicut peccatum mortale est sine gratia, ita peccatum originale. Sed peccatum veniale originali coniunctum non punitur aeternaliter: non enim punitur in Limbo puerorum, quia ibi non est poena sensu; nec in inferno damnatorum, quia ibi punitur solum peccatum mortale: in Purgatorio autem non punitur aliquis aeternaliter. Ergo nec etiam veniale coniunctum mortali aeternaliter punietur.

AG9

Sed diceretur, quod peccatum veniale non potest esse coniunctum mortali, nisi simul adsit peccatum mortale, quia ante usum rationis homo non potest peccare venialiter; post usum vero rationis habitum, est in statu mortalis peccati nisi convertatur ad Deum; et si convertatur ad Deum, iam habebit gratiam originale peccatum delentem. Sed contra, quod actu aliquis convertatur ad Deum, cadit sub praecepto affirmativo: praecepta autem affirmativa etsi obligent semper, non tamen obligant ad semper. Non ergo statim peccat mortaliter, si non convertatur actu ad Deum statim habito usu rationis. Potest autem tunc peccare venialiter. Ergo potest esse peccatum veniale cum originali, sine mortali.

AG10

Praeterea, poena peccati mortalis proportionata est poenae peccati venialis quantum ad acerbiteriam, quia utriusque acerbitas est finita, omne autem finitum est proportionale cuilibet finito. Si ergo peccato veniali quod est coniunctum mortali debetur poena aeterna sicut et mortali, non erit differentia poenarum, nisi secundum acerbiteriam. In aliqua ergo proportione poena peccati mortalis excedit poenam peccati venialis. Tot ergo poterunt multiplicari peccata venialia, quot merebuntur poenam aequalem uni peccato mortali.

Hoc autem est falsum; quia ex multis venialibus non fit unum mortale, ut supra, dictum est. Ergo et primum ex quo sequitur; scilicet quod peccatum veniale coniunctum mortali puniatur poena aeterna.

SC

Sed contra, quod poena peccatorum venialium terminetur, hoc est merito fundamenti, ut patet per apostolum, I ad Cor., III, 11 quod quidem fundamentum est fides formata, ut Augustinus dicit XXI de civitate Dei, et in Lib. De fide et operibus.

Hoc autem fundamentum non est in eo qui cum mortali peccato decedit. Ergo poena venialium non terminabitur in ipso.

CO

Respondeo. Dicendum quod ea ratione culpa debetur poena, quia culpa ordinatur per poenam; homo enim peccando propria voluntate divinae iustitiae ordinem praetermisit.

Qui quidem modo reparatur per hoc quod fit de homine iustitia, dum contra suam voluntatem punitur secundum Dei voluntatem.

Respondet autem perpetua poena peccato mortali secundum ordinem divinae iustitiae et ex ipsa specie peccati, et ex inhaerentia ipsius ad subiectum.

Ex specie quidem peccati, quia peccatum mortale est directe contra caritatem Dei et proximi, per quam peccati poena remittitur.

Qui autem contra aliquem peccat, ex hoc ipso meretur eius beneficio privari; sicut in rebus humanis, qui contra rempublicam peccant hoc ipso in perpetuum societate reipublicae privantur vel perpetuo exilio vel etiam morte; in qua, sicut Augustinus dicit XXI de Civit. Dei, non pensatur mora temporis qua quisque occiditur, sed potius quod per mortem in aeternum civitatis beneficio privatur, quamvis culpa commissa forte fuerit momentanea, aut brevi tempore perpetrata.

Unde et ille qui mortaliter peccat, in quantum contra caritatem peccat, hoc meretur ut remissione privetur, quae est effectus caritatis; et si Dominus remittit, non est ex merito hominis, sed ex misericordia sua.

Ex parte vero inhaerentiae ad subiectum, peccatum poenam perpetuam habet, quia privat hominem gratia, per quam potest peccatum remitti. Peccato autem manente non solvitur poena: quia in operibus Dei nihil potest esse inordinatum; et ideo sicut homo qui se in puteum proiiceret, unde per se non posset exire, quantum est in ipso, faceret ut in perpetuum esset ibi: ita etiam qui mortaliter peccat, quantum in ipso est, se in poenam aeternam inducit. Veniale autem peccatum, cum non sit contra caritatem, non meretur poenam aeternam ex specie peccati, nec ex parte inhaerentiae ad subiectum per se loquendo, quia non privat gratiam; sed per accidens fit irremissibile peccato mortali coniunctum, in quantum est in subiecto privato gratia; et sic per accidens punitur poena aeterna.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de causa poenae aeternae ex specie actus; sic autem veniale peccatum non meretur poenam aeternam, sed alio modo, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod acerbitas poenae directe respondet quantitati peccati: sed aeternitas poenae respondet indelebilitati ipsius, quae quidem convenit aliquando veniali peccato per accidens, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa impenitentia facit peccatum in spiritum sanctum quae opponitur caritati, quae est donum spiritus sancti; unde non poenitere de veniali, quia non est contrarium caritati, non facit peccatum in spiritum sanctum; sed tamen in quantum est coniunctum mortali cum finali impenitentia, per accidens habet indelebilitatem, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ille qui non poenitet de veniali, poenitet autem de mortali, non habet impenitentiam quae repugnet remissioni peccati; unde non est causa poenae aeternae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non propter maioritatem culpae ipsius venialis, peccatum veniale coniunctum mortali diutius punitur; sed propter indelebilitatem quae provenit ex adiuncto, ut dictum est; et tamen non semper hoc est verum, quod peccata venialia adiuncta peccato mortali sint minora quam adiuncta caritati; quinimmo plerumque sunt maiora, utpote procedentia ex maiori libidine, quam caritas non refrenat. In his vero qui sunt perfectae caritatis, venialia peccata ut plurimum accidunt ex aliqua surreptione: et cito virtute caritatis remittuntur, secundum illud II Paral. XXX, 19: Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum, et non imputabitur eis quod parum sanctificati sunt.

RA6

Ad sextum dicendum, quod peccatum postquam transit actu, potest manere reatu, quem non tollit quaelibet mutatio voluntatis, sed solum illa quam caritas operatur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod poena peccati venialis etiam cum in inferno punitur, mitigatur quantum ad acerbitatem, quamvis gravius puniatur quam ab homine puniretur, quia maiorem gravitatem habet secundum quod comparatur ad Deum, prout punitur a Deo, quam secundum quod comparatur ad hominem, prout punitur ab homine.

RA8

Ad octavum dicendum, quod non est possibile quod aliquis decedat cum originali peccato et veniali absque mortali. Quia ante usum rationis puer excusatur a peccato mortali, ita ut si etiam committat actum qui de genere suo sit peccatum mortale, non incurrat reatum mortalis peccati, eo quod nondum habet usum rationis; unde multo magis excusatur a reatu peccati venialis; quia quod excusat maius peccatum, multo magis etiam excusat minus. Sed postquam habet usum rationis, peccat mortaliter, si non facit quod in se est ad quaerendum suam salutem; si autem faciat, gratiam consequetur, per quam immunis erit ab originali peccato.

RA9

Ad nonum dicendum, quod licet praecepta affirmativa communiter loquendo non obligent ad semper, tamen ad hoc est homo naturali lege obligatus, ut primo sit sollicitus de sua salute, secundum illud Matth. VI, V. 33: primum quaerite regnum Dei. Ultimus enim finis naturaliter cadit in appetitu, sicut prima principia naturaliter primo cadunt in apprehensione; sic enim omnia desideria praesupponunt desiderium ultimi finis, sicut omnes speculationes praesupponunt speculationem primorum principiorum.

RA10

Ad ultimum dicendum, quod licet in his quae sunt diversarum rationum, sit proportio finita; tamen id quod imperfectius est, quantumcumque perficiatur, non potest aequari ei quod est perfectius; nigredo enim, quantumcumque intendatur, semper est imperfectior albedine. Poena autem proprie debita peccato mortali est privatio divinae visionis, qualis poena non correspondet peccato veniali; et ideo impossibile est poenam debitam peccato veniali aequari poenae quae peccato mortali debetur.

Vel dicendum, quod poena sensus quae infertur in inferno pro peccato mortali et veniali, non distant in infinitum, cum ambae sint finitae, et correspondeant conversioni ad bonum commutabile, quae etiam in peccato mortali est finita; quamvis forte remorsus conscientiae, qui dicitur vermis, incomparabiliter sit maior in uno quam in alio; distantia autem infinita peccati mortalis a veniali est ex aversione a Deo, quae tantum est in mortali, ex qua perpetuo privatur divina visione; non autem per peccatum veniale, nisi per accidens, ut dictum est. Nec tamen sequitur quod ex multiplicatione venialium fiat poena secundum intensionem aequalis poenae peccati mortalis, sed secundum extensionem, quia pluribus modis punietur; et sic ratio non sequitur.

|a11 Articulus 11

TTA

Undecimo quaeritur utrum peccata venialia post hanc vitam remittantur in Purgatorio.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicitur enim Eccle. XI, 3: si lignum fuerit praecisum, ubicumque ceciderit, ibi erit, sive ad Austrum, sive ad Aquilonem.

Sed praecisio hominis fit per mortem. Ergo post mortem in illo statu remanebit semper in quo moritur. Non ergo post mortem remittitur homini aliquod peccatum.

AG2

Praeterea, peccatum non immutatur nisi mutata voluntate peccandi, quae erat causa ipsius peccati; non enim tollitur effectus causa manente. Sed voluntas post mortem non potest mutari, sicut nec Angelus post casum; hoc enim hominibus mors est quod Angelis casus, ut Damascenus dicit.

Ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc vitam.

AG3

Sed diceretur, quod peccatum mortale, quia simpliciter est voluntarium, requirit ad sui remissionem actualem mutationem voluntatis; non autem peccatum originale, quia non est peccatum voluntarium voluntate personae; neque peccatum veniale, quia non est simpliciter voluntarium, eo quod non potest homo vitare quia venialiter peccet; potest tamen vitare hoc vel illud veniale peccatum.

Sed contra, Augustinus dicit in Lib. De poenitentia, quod homo non potest inchoare novam vitam nisi poeniteat eum veteris vitae. Sed remissio peccati pertinet ad inchoationem novae vitae. Omne autem peccatum, etiam originale et veniale, pertinet ad vetustatem vitae. Cum ergo poenitentia dicat mutationem actualis voluntatis; videtur quod neque peccatum originale neque veniale possit remitti sine actuali immutatione voluntatis.

AG4

Praeterea, eodem habitu alicui placet unum oppositorum et displicet alterum; sicut per habitum liberalitatis placet nobis liberaliter dare, et displicet nobis illiberaliter retinere. Sed per habitum caritatis placet nobis bonum gratiae. Ergo per habitum caritatis displicet nobis malum culpae. Si ergo habitualis displicentia sufficeret ad remissionem peccati venialis, nunquam peccatum veniale esset simul cum caritate.

AG5

Praeterea, remissio peccati venialis pertinet ad profectum spiritualis vitae. Sed profectus spiritualis vitae cum competat statui viatoris, non potest esse post mortem, quae terminat viatoris statum. Ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc vitam.

AG6

Praeterea, eiusdem rationis esse videtur quod aliquis mereatur praemium essenziale vel accidentale, et quod ei remittatur peccatum, quia eadem ratione qua aliquis accedit ad unum oppositorum, recedit ab altero. Sed homo post mortem non potest mereri neque praemium essenziale neque accidentale. Ergo pari ratione non potest percipere remissionem peccati neque venialis neque mortalis.

AG7

Praeterea, facilius homo in peccatum cadit quam ei remittatur peccatum, quia homo est spiritus per se vadens in peccatum, sed non rediens. Sed post mortem non potest homo peccare venialiter. Ergo neque potest ei remitti peccatum veniale.

AG8

Praeterea, nullum peccatum quod meretur poenam aeternam, remittitur post hanc vitam. Sed peccatum veniale videtur mereri poenam aeternam: si enim pro vitiatione peccati venialis homo potest mereri vitam aeternam, e contrario pro commissione peccati venialis potest homo mereri poenam aeternam.

Ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc vitam.

AG9

Praeterea, in Purgatorio est et gratia et poena. Sed non remittitur ibi peccatum veniale ratione poenae, tum quia, cum poena sit effectus culpae, non agit in culpam; tum quia pari ratione omnis poena tolleretur culpam; quod de poena inferni patet esse falsum.

Similiter in ratione gratiae, quia gratia non opponitur peccato veniali, sed compatitur ipsum secum. Ergo peccatum veniale non remittitur in Purgatorio.

AG10

Sed dicendum, quod peccatum veniale in Purgatorio remittitur, quia homo in vita ista meruit ut sibi remitteretur. Sed contra, meritum Christi est efficacius quam meritum cuiuscumque hominis. Sed nullus per sacramenta quae habent efficaciam ex merito Christi, potest absolvi a peccato futuro. Ergo multo minus potest aliquis mereri ut sibi remittatur peccatum futurum.

AG11

Praeterea, sicut peccatum mortale opponitur caritati, ita peccatum veniale opponitur fervori caritatis. Sed fervor caritatis delens peccatum veniale non potest esse in futuro, quia nullus motus novus voluntatis erit ibi. Ergo non poterit peccatum veniale remitti, sicut nec peccatum mortale potest remitti nisi superveniente nova caritate.

AG12

Praeterea, quicquid potest stare cum antecedente, potest stare cum consequente; sicut si album potest stare cum homine, potest etiam stare cum animali; alioquin sequeretur opposita esse simul. Sed ad gratiam finalem ex necessitate sequitur gloria, cum qua peccatum veniale stare non potest. Ergo nec cum gratia finali. Non ergo potest remitti post hanc vitam.

AG13

Praeterea, status Purgatorii est status medius inter statum praesentis vitae et statum futurae gloriae. Sed in praesenti vita invenitur et culpa et poena, in statu autem gloriae neque culpa neque poena; inter quae est medium vel culpa sine poena, vel poena sine culpa. Sed culpa sine poena esse non potest, quia hoc repugnaret ordini divinae iustitiae. Ergo in Purgatorio erit poena sine culpa. Nulla ergo culpa potest remitti post hanc vitam in Purgatorio.

AG14

Praeterea, nullum sacramentum ecclesiae est frustra institutum. Sed extrema unctio, cum sit instituta ad remissionem venialium, frustra instituta videretur, si post hanc vitam in Purgatorio venialia peccata possent remitti. Non ergo possunt post hanc vitam remitti.

AG15

Praeterea, dispositio quae consequitur formam, non remanet in materia, forma recedente; non enim in materia ignis remanet claritas, igne extincto. Ergo nec dispositio materiae remanet in forma a materia separata.

Sed peccatum veniale est dispositio hominis ex parte materiae: nam ex corruptione corporis quod aggravat animam, venialia peccata contingunt, nam in statu naturae integrae venialia esse non poterant, ut supra, dictum est. Non ergo veniale peccatum remanet in anima a corpore separata; et ita post hanc vitam remitti non potest.

AG16

Praeterea, quando est aliquod magnum bonum quod differtur, et magnum malum quod imminet, excitatur intensum desiderium ad consequendum bonum et evadendum malum.

Sed animae separatae quae est Purgatorio obnoxia, imminet magnum malum, scilicet acerba Purgatorii poena, et differtur a maximo bono separato, scilicet a vita aeterna.

Ergo statim excitatur in ea fervens desiderium.

Sed fervor caritatis non compatitur secum veniale. Ergo in Purgatorio separata anima veniale habere non potest: ergo non potest veniale peccatum in Purgatorio remitti.

AG17

Praeterea, ignis Purgatorii punit animam, in quantum est instrumentum divinae iustitiae. Non autem ponitur esse instrumentum divinae misericordiae, cuius est peccata remittere. Non ergo post hanc vitam in Purgatorio peccatum veniale remittitur.

SC1

Sed contra. Est quod Gregorius dicit in IV dialog.: datur intelligi quosdam leves culpas post hanc vitam remitti.

SC2

Praeterea, super illud Matth. III, 11: ipse vos baptizabit in spiritu sancto et igne, dicit Glossa: spiritu in praesenti abluit, post si qua macula surrexerit, igne Purgatorio ad purum exurit, quod de levioribus credendum est peccatis.

SC3

Praeterea, Augustinus dicit, quod illo transitorio igne non capitalia, sed minuta peccata purgantur.

SC4

Praeterea, Ambrosius dicit, de bono mortis: sicut oculi carnales non possunt solem corporalem videre, si aliqua laesio in eis fuerit; ita nec spirituales possunt videre solem spirituaalem cum laesione. Sed peccatum veniale est quaedam laesio animae.

Non ergo potest anima pervenire ad videndum Deum, quamdiu habet maculam venialis peccati. Oportet ergo quod talis macula in Purgatorio purgetur.

CO

Respondeo. Dicendum quod ad huius quaestionis evidentiam oportet intelligere quid sit peccatum remitti; quod nihil aliud est quam peccatum non imputari. Unde in psalm. XXXI, V. 1, cum praemisisset: beati quorum remissae sunt iniquitates, quasi exponens subdit: beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum. Imputatur autem peccatum alicui in quantum per ipsum impeditur homo a consecutione ultimi finis, qui est beatitudo aeterna: a qua impeditur homo per peccatum et ratione culpae et ratione reatus poenae.

Ratione quidem culpae, quia cum beatitudo aeterna sit perfectum bonum hominis, non compatitur secum aliquam bonitatis minorationem.

Ex hoc autem ipso quod aliquis actum peccati commisit, incurrit quamdam boni minorationem, in quantum scilicet factus est vituperabilis, et indecentiam quamdam habens ad tantum bonum.

Ex hoc vero quod reus est poenae, etiam impeditur a beatitudine perfecta, quae omnem dolorem et poenam excludit: fugiet enim ibi dolor et gemitus, ut dicitur Is. XXXV, 10.

Utrumque tamen horum aliter impedit in peccato mortali, et aliter in peccato veniali. Nam in peccato mortali patitur homo bonitatis minorationem per privationem principii ducentis ad finem, scilicet per privationem caritatis; sed in peccato veniali patitur homo minorationem et impedimentum per quamdam indecentiam actus, quasi impedimento existente in ipso actu quo pergendum erat in finem, salvo tamen principio inclinante. Sicut etiam grave potest impediri ne perveniat Deorsum vel propter corruptionem gravitatis in ipso, vel propter aliquod impedimentum occurrens, quo impeditur motus eius ne ad finem naturalem perveniat.

Ex parte etiam reatus poenae est differentia.

Nam per peccatum mortale meretur, quasi inimicus effectus, poenam exterminantem; per peccatum vero veniale poenam corrigentem.

Aliter ergo remittitur peccatum veniale et aliter mortale. Nam quantum ad culpam, ad hoc quod peccatum mortale non imputetur, oportet quod tollatur impedimentum, quod erat ex corruptione principii, per novam caritatis et gratiae infusionem. Hoc autem non requiritur in peccato veniali, quia caritas manebat; sed oportet quod tollatur impedimentum per aliquem fortem impulsus repugnantem impedimento, quod erat oppositum ex obice veniali, sicut impedimentum quod contingit ex gravi corruptione, non potest tolli nisi per iteratam eiusdem generationem; impedimentum vero quod esset ex aliquo obice apposito, tollitur per aliquem violentum motum removementem ipsum obicem.

Sic ergo et veniale quantum ad culpam remittitur per fervorem caritatis, mortale vero per gratiae infusionem. Quantum ad poenam autem peccatum mortale non remittitur, quia habet poenam interminabilem et aeternam; peccatum vero veniale remittitur per exsolutionem poenae temporalis finitae.

Et hoc quidem quomodo utrumque possit remitti in hac vita satis manifeste apparet.

Sed in futura vita mortale peccatum nunquam potest remitti quantum ad culpam: non enim post hanc vitam anima immutatur essentiali immutatione per gratiae et caritatis infusionem de novo: culpa autem non dimissa, nec poena remittitur, ut supra, dictum est.

Sed de peccato veniali quidam dixerunt quod in habentibus caritatem semper dimittitur in hac vita quantum ad culpam; sed post hanc vitam dimittitur quantum ad poenam, per poenae scilicet solutionem. Sed hoc quidem satis probabile videtur in his qui cum usu rationis ex hac vita recedunt: non enim est probabile quod aliquis in caritate existens, et cognoscens sibi mortem imminere, non moveatur motu caritatis et in Deum et contra omnia peccata quae fecit, etiam venialia; et hoc sufficit ad remissionem venialium quantum ad culpam, et fortassis etiam quantum ad poenam, si sit intensa dilectio. Sed quandoque contingit quod aliqui in ipsis actibus peccatorum venialium vel in proposito venialiter peccandi occupantur omnino vel aliqua passione auferente usum rationis, et praeveniuntur morte antequam possint habere usum rationis. Quibus manifestum est quod in hac vita peccata venialia non dimittuntur, et tamen propterea non impediuntur perpetuo a vita aeterna, ad quam nullo modo perveniunt, nisi omnino immunes ab omni culpa effecti.

Et ideo oportet dicere, quod venialia remittuntur eis post hanc vitam etiam quantum ad culpam, eo modo quo remittuntur in hac vita; scilicet per actum caritatis in Deum, repugnantem venialibus in hac vita commissis.

Quia tamen post hanc vitam non est status merendi, ille dilectionis motus in eis tollit quidem impedimentum venialis culpae; non tamen meretur absolutionem vel diminutionem poenae, sicut in hac vita.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum veniale non mutat statum vel locum hominis; sed est quoddam impedimentum quo differtur homo a consecutione ultimi finis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in futura vita non est aliqua essentialis immutatio voluntatis, scilicet quantum ad finem, vel quantum ad caritatem, vel gratiam; potest tamen esse aliqua accidentaliter immutatio per remotionem impedimenti. Nam removens prohibens est movens per accidens, ut dicitur in VIII physic..

RA3

Ad tertium dicendum, quod eiusdem rationis est quod voluntas feratur in appetitum unius contrarii, et in detestationem alterius.

Nullus autem habens usum liberi arbitrii potest inchoare novam vitam, quae est per gratiae infusionem, nisi appetat et amet gratiae bonum; et ideo oportet quod detestetur omne malum repugnans; ita tamen quod peccata mortalia quae propria voluntate commisit et directe contrariantur gratiae, in speciali detestetur; ut sic remota causa subtrahente gratiam per displicentiam peccati mortalis, tollatur effectus, scilicet privatio gratiae per eius infusionem. Peccatum autem originale non ex propria voluntate huius personae contractum est: peccatum autem veniale est quidem propria voluntate huius personae commissum, non tamen est causa privationis gratiae; unde non requiritur displicentia in particulari, sed in universali tantum, in quantum habet aliquam rationem repugnantis ad gratiam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod habitualis displicentia non sufficit ad remissionem venialis, sed requiritur actualis; sufficit tamen generalis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod remissio culpae venialis non facit profectum spiritualem per se, scilicet quantum ad augmentum spiritualis boni; sed solum per accidens, scilicet quantum ad remotionem impedimenti.

RA6

Ad sextum dicendum, quod meritum gloriae essentialis vel accidentalis pertinet per se ad profectum spiritualem, qui est per augmentum spiritualis boni; unde non est similis ratio.

RA7

Ad septimum dicendum, quod anima post mortem transit in alium statum Angelis conformem; unde eadem ratione non potest peccare venialiter, sicut nec Angelus, quia non remanet in ea caritatis usus, qui est causa remissionis peccati venialis; potest tamen post mortem ei remitti peccatum veniale.

RA8

Ad octavum dicendum, quod vitare peccatum veniale potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum puram negationem, et sic non meretur vitam aeternam: quia etiam dormiens non peccat venialiter, et tamen non meretur. Alio modo secundum aliquam affirmationem, secundum quod dicitur ille vitare peccatum veniale qui vult non peccare venialiter; et quia ista voluntas potest esse ex caritate, ideo vitare peccatum veniale potest esse meritorium vitae aeternae; sed peccare venialiter non repugnat caritati; unde non meretur poenam aeternam.

RA9

Ad nonum dicendum, quod remissio venialis peccati in Purgatorio quantum ad poenam est ex parte Purgatorii, quia homo et patiendo exsolvit quod debet, et ita cessat reatus; sed quantum ad culpam non remittitur per poenam neque secundum quod actu sustinetur, quia non est meritoria, neque secundum quod recogitatur. Non enim esset motus caritatis quod aliquis detestaretur peccatum veniale propter poenam; sed magis esset motus timoris servilis vel naturalis. Remittitur ergo in Purgatorio veniale quantum ad culpam virtute gratiae, non solum secundum quod est in habitu, quia sic compatitur veniale peccatum, sed prout exit in actum caritatis detestantis veniale peccatum.

RA10

Ad decimum dicendum, quod nullus potest mereri remissionem futurae culpae; potest tamen mereri statum Purgatorii, in quo sit sibi culpa remissibilis.

RA11

Ad undecimum dicendum quod post mortem non erit aliquis motus novus voluntatis, qui non praecessit in hac vita in aliqua radice vel naturae vel gratiae. Multi tamen actuales motus voluntatis erunt post hanc vitam, qui non sunt modo, quia alii etiam erunt secundum ea quae tunc cognoscent et experientur.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod quando antecedens et consequens alicuius conditionalis sunt simul, quidquid potest stare cum antecedente, potest stare cum consequente; sed quando non sunt simul, hoc non est necessarium. Sequitur enim si animal vivit quod morietur; non tamen quidquid potest stare cum vita, potest stare cum morte; et similiter non quidquid potest stare cum gratia finali, potest stare cum gloria.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod non oportet illud quod est medium quantum ad aliquid, esse medium quantum ad omnia. Status ergo Purgatorii medius est quidem quantum ad aliqua inter statum praesentis vitae et statum gloriae, non tamen quantum ad hoc quod sit ibi culpa sine poena, vel poena sine culpa.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod omnia sacramenta novae legis sunt instituta ad conferendum gratiam. Non autem requiritur ad remissionem peccatorum venialium novae gratiae infusio, ut dictum est; et ideo nec extrema unctio. Nec aliquod sacramentum novae legis est principaliter institutum contra peccata venialia, licet per ea peccata venialia remittantur, sed est instituta extrema unctio ad reliquias peccatorum tollendas.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod licet ex corruptione corporis sit aliqua causa venialium, non tamen venialia sunt sicut in subiecto in corpore, sed in anima; unde non sunt dispositiones materiae, sed formae.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod illa ratio non concludit quod peccatum veniale in Purgatorio non remittatur, sed quod statim ibi remittatur; et hoc satis videtur probabile.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod, sicut iam dictum est, remissio culpae non fit per poenam, sed usum gratiae, quae est effectus divinae misericordiae.

¶a12 Articulus 12

TTA

Duodecimo quaeritur de remissione peccatorum venialium in hac vita. Utrum scilicet remittantur per aspersionem aquae benedictae, unctionem corporis et huiusmodi.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Conferre enim gratiam est proprium sacramentorum novae legis. Sed huiusmodi non dicuntur esse sacramenta. Ergo non conferunt gratiam; non ergo per ea fit remissio alicuius culpae.

AG2

Praeterea, peccatum mortale non potest stare simul cum gratia, cum qua tamen potest stare veniale; et sic infusio gratiae sufficit ad remissionem peccati mortalis, non autem sufficit ad remissionem peccati venialis. Videtur ergo quod plus requiratur ad remissionem peccati venialis quam ad remissionem peccati mortalis. Sed per praedicta non potest remitti peccatum mortale. Ergo multo minus peccatum veniale.

AG3

Praeterea, peccatum veniale remittitur per actum caritatis. Sed actus caritatis ex praemissis causari non potest sed ab extrinseco procedit. Ergo per praedicta peccatum veniale remitti non potest.

AG4

Praeterea, huiusmodi aequaliter se habent ad omnia peccata venialia. Si ergo per ea remittitur unum peccatum veniale, pari ratione remittuntur omnia; et sic si remittuntur quantum ad culpam frequentissime illi qui sunt absque peccato mortali, possunt dicere: peccatum non habemus, quod est contra id quod habemus I Ioan., I, 8; et si per huiusmodi remittatur peccatum etiam quantum ad poenam, plurimi statim post mortem ad caelum evolabunt, Purgatorii poenam non sentientes; quod videtur inconveniens. Non ergo per praedicta peccata venialia remittuntur.

SC

Sed contra, est, quia nihil in ecclesiae observantiis agitur frustra. Sed in benedictione aquae fit mentio de remissione culpae. Ergo aliqua culpa per aspersionem aquae benedictae remittitur. Non autem culpa mortalis; ergo venialis.

CO

Respondeo. Dicendum quod sicut supra dictum est per fervorem caritatis peccata venialia remittuntur; et ideo quaecumque nata sunt excitare fervorem caritatis possunt causare remissionem peccatorum venialium. Actus autem caritatis ad voluntatem pertinet; quae quidem tripliciter ad aliquid inclinatur: aliquando quidem ex sola ratione aliquid demonstrante; aliquando autem ex ratione simul et aliquo interiori instinctu, qui est a causa superiori, scilicet Deo; aliquando autem cum hoc etiam ex inclinatione habitus inhaerentis.

Sunt quidem quaedam quae causant remissionem peccati venialis in quantum inclinant voluntatem ad ferventem caritatis actum secundum tria praedicta; et sic per sacramenta novae legis venialia peccata remittuntur: quia et ratio ea considerat ut quasdam salutes medicinas, et divina virtus in eis secretius operatur salutem, et etiam per ea confertur habitualis gratiae donum. Quaedam vero sunt quae causant remissionem venialis peccati secundum duo praedictorum; non enim causant gratiam, sed excitant rationem ad aliquid considerandum quod excitet caritatis fervorem; et etiam pie creditur quod virtus divina interius operetur excitando dilectionis fervorem: et hoc modo aqua benedicta, benedictio pontificalis et huiusmodi sacramentalia causant remissionem peccati venialis. Quaedam vero sunt quae causant remissionem venialis peccati solummodo excitando caritatis fervorem per modum considerationis, sicut oratio dominica, tussio pectoris et alia huiusmodi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium ad remissionem peccati venialis quod nova gratia conferatur; et ideo potest peccatum veniale dimitti per aliquid quod non est sacramentum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod habenti usum liberi arbitrii non infunditur nova gratia sine fervore caritatis; unde plura requiruntur ad remissionem peccati mortalis quam venialis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod praedicta causant fervorem caritatis ipsam voluntatem inclinando, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis huiusmodi aequaliter se habeant ad omnia peccata venialia, tamen fervor ab eis excitatus non aequaliter semper se habet ad omnia, sed quandoque respicit aliqua in speciali, et contra ea efficacius operatur; et si in generali respiciat ea, potest contingere quod non habeat eundem effectum in omnibus, eo quod affectus hominis aliquando habitualiter est inclinatus ad aliqua peccata venialia committenda, ita scilicet quod si in memoria haberentur non displicerent, vel forte si opportunitas adesset, committerentur, et raro contingit homines in hac mortali vita viventes, ab huiusmodi affectibus liberos esse; unde non possumus fiducialiter dicere: peccatum non habemus. Et si etiam homo ad horam per huiusmodi remedia ab omnibus venialibus immunitatem consequatur quantum ad culpam, non tamen sequitur quod sit liberatus quantum ad totam poenam, nisi forte sit tantus fervor dilectionis, quod sufficiat ad totius poenae remissionem.

lq8 Quaestio 8

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum sint tantum septem capitalia vitia.

PR2

Secundo utrum superbia sit speciale peccatum.

PR3

Tertio utrum superbia sit in VI irascibili.

PR4

Quarto utrum convenienter assignentur species superbiae.

la1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur de numero vitiorum capitalium quot et quae sunt.

TTB

Et videtur quod sint septem.

AG1

Dicit enim Gregorius XXXI Moral.: septem sunt principalia vitia, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria. Sed contra, capitalia vitia videntur dici ex quibus alia oriuntur. Sed omnia vitia oriuntur ex uno vitio, vel ex duobus: dicitur enim I ad Tim., VI, 10: radix omnium malorum cupiditas; et Eccli., X, 15, dicitur: initium omnis peccati superbia. Ergo non sunt septem vitia capitalia.

AG2

Sed dicendum, quod apostolus ibi loquitur de cupiditate, non secundum quod est speciale peccatum, sed secundum quod importat quamdam generalem inordinationem concupiscentiae. Sed contra, cupiditas prout est speciale peccatum, est inordinatus appetitus divitiarum, qui avaritia dicitur. Sed de tali cupiditate ibi loquitur apostolus: quod patet ex hoc quod ibidem, VI, 9, dicit: qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et laqueum diaboli. Ergo cupiditas quae est radix omnium malorum, est speciale peccatum.

AG3

Praeterea, vitia virtutibus opponuntur.

Sed solum sunt quatuor virtutes cardinales, ut Ambrosius dicit super illud Luc., VI.: beati pauperes. Ergo non sunt nisi quatuor vitia capitalia.

AG4

Praeterea, ex illo peccato videtur aliud exoriri ad cuius finem aliud peccatum ordinatur; sicut si aliquis ad acquirendum pecuniam mentiatur, mendacium ex avaritia oritur.

Sed ad finem cuiuslibet vitii quaelibet vitia ordinari possunt. Ergo unum vitium non magis est capitale quam aliud.

AG5

Praeterea, ea quorum unum naturaliter ex altero oritur non possunt poni aequae principalia.

Sed invidia naturaliter ex superbia oritur. Ergo invidia non debet poni vitium capitale condivisum superbiae.

AG6

Praeterea, illa videntur esse principalia vel capitalia vitia, quae habent fines principales.

Sed si accipiantur propinqui fines vitiorum, multo plures sunt quam septem; si autem remoti fines accipiantur, non distinguetur gula a luxuria, quorum utrumque ad delectationem carnis ordinatur tamquam ad finem remotum. Non ergo convenienter assignantur septem vitia capitalia.

AG7

Praeterea, haeresis est quoddam vitium.

Sed in eo qui incurrit haeresim ex pura ignorantia non causatur haeresis ex aliquo praedictorum vitiorum. Ergo aliquod vitium est quod non oritur ex praemissis, et sic insufficienter assignantur principalia vitia.

AG8

Praeterea, contingit aliquod peccatum ex bona intentione oriri, ut patet in eo qui furatur ut det eleemosynam. Sed tale peccatum non procedit ex aliquo praedictorum vitiorum.

Ergo ex praemissis vitiis non oriuntur omnia peccata.

AG9

Praeterea, gula videtur ordinari ad delectabile gustus, luxuria vero ad delectabile tactus.

Sed etiam in aliis sensibus sunt quaedam delectabilia. Ergo deberent accipi principalia vitia secundum alios sensus.

AG10

Praeterea, omnia peccata ad unum appetitum pertinere videntur, quia voluntas est qua peccatur et recte vivitur, ut Augustinus dicit. Sed motus appetitivae virtutis est ab anima ad res. In rebus autem non invenitur nisi bonum et malum, ut dicitur in VI metaph..

Ergo sola duo vitia debent esse capitalia; unum respectu boni, et aliud respectu mali.

AG11

Praeterea, voluntas, ad quam pertinet peccatum, est appetitus intellectivus, qui videtur esse rerum in universali, eo quod sequitur apprehensionem intellectus, quae est universalium. Sed universalia in genere appetitus sunt bonum et malum, quae non sunt in genere, sed sunt genera aliorum, ut dicitur in praedicamentis.

Ergo vitia capitalia non debent distingui secundum aliqua particularia bona vel mala; sed solum in generali, ut sint duo secundum differentiam boni et mali.

AG12

Praeterea, malum pluribus modis contingit quam bonum, quia bonum contingit ex una et tota causa, malum autem ex singularibus defectibus, ut dionysius dicit IV cap.

De div. Nomin.. Sed videntur quatuor peccata capitalia sumi secundum aliquem ordinem ad bonum; sicut gula et luxuria respiciunt bonum delectabile, avaritia bonum utile, superbia bonum honestum, quia bonis operibus insidiatur ut pereant, ut Augustinus dicit.

Ergo alia vitia capitalia debent esse plura quam tria.

AG13

Praeterea, diversorum generum diversa sunt principia, ut dicitur in XI metaph.. Sed finis in operabilibus et appetibilibus est sicut principium in speculativis, ut dicitur in VII ethic.. Ergo non possunt diversa genera vitiorum reduci in finem unius vitii; et sic ex uno vitio non possunt plura oriri.

AG14

Praeterea, si unum vitium ex alio oritur quasi ad eius finem ordinatum, sequetur quod idem sit finis utriusque vitii. Aut ergo secundum eandem rationem, aut secundum aliam et aliam. Si secundum aliam rationem, non erit dicendus unus finis, sed plures: quia multitudo et diversitas obiectorum respondentium potentiis, habitibus et actibus animae, magis consideratur secundum rationes obiectorum quam materialiter secundum ipsas res; et sic unum non ordinabitur ad finem alterius, sed utrumque per se habebit ex aequo suum finem. Si autem idem secundum eandem rationem sit finis utriusque vitii, sequetur quod ambo vitia sint unum secundum speciem, sicut in naturalibus quae habent unam formam sunt unius speciei; finis enim dat speciem in moralibus, sicut forma in naturalibus; et sic non erit origo vitii ex vitio, sed magis quaedam unio vitiorum. Non ergo debent poni praedicta tamquam vitia capitalia.

AG15

Praeterea, Philosophus dicit in V ethic., quod si aliquis moechatur ut furetur, non est moechus sed fur: et sic videtur quod quando aliquod vitium ordinatur ad finem alterius vitii, transeat in speciem eius.

Non ergo secundum hoc, vitium ex vitio oriatur.

AG16

Praeterea, super illud psalm. XVIII, 14: emundabor a delicto maximo, dicit Glossa quod delictum maximum est superbia; qua qui caret, omni vitio caret. Ex quo videtur quod superbia sit vitium commune. Sed commune non dividitur contra proprium. Ergo non debet superbia poni vitium capitale divisum ab aliis, sicut a quibusdam ponitur.

AG17

Praeterea, super illud Rom., VII, 7: concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces, dicit Glossa: bona est lex quae dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. Et sic etiam videtur quod concupiscentia sit vitium commune. Non ergo debet poni specialiter cupiditas seu avaritia unum de septem vitiis capitalibus.

AG18

Praeterea, vitia capitalia dicuntur quae habent fines principales, sicut dictum est. Sed divitiae, quae sunt finis avaritiae, non habent rationem finis principalis, quia non appetuntur nisi sicut utiles et relatae ad aliud; unde Philosophus probat in I ethic., quod in divitiis non possit esse felicitas. Ergo avaritia non debet poni capitale vitium.

AG19

Praeterea, passiones animae ad peccata inclinant: unde et dicuntur passiones peccatorum Rom., VII, 23. Sed prima passionum est amor, ex qua omnes affectiones animae oriuntur, ut Augustinus dicit XIV de CIV. Dei. Ergo amor inordinatus debet maxime poni vitium capitale; praesertim cum Augustinus in eodem libro dicat, quod amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis.

AG20

Praeterea, quatuor ponuntur principales animae passiones, scilicet gaudium et tristitia, spes et timor, ut patet per Augustinum XIV de Civit. Dei. Sed inter septem vitia capitalia inveniuntur aliqua ad gaudium seu laetitiam pertinere, sicut est gula et luxuria: quaedam etiam pertinent ad tristitiam, ut accidia et invidia. Ergo etiam aliqua vitia capitalia debent poni pertinere ad spem et timorem, praecipue cum ex spe aliqua vitia oriuntur; dicitur enim quod sola spes facit usurarium: et similiter ex timore aliqua oriuntur; quia super illud psalm.

Lxxix, 17: incensa igni, et suffossa, dicit Augustinus, quod omne peccatum oritur ex amore male inflammante, et ex timore male humiliante.

AG21

Praeterea, ira non ponitur passio principalis.

Ergo videtur quod nec vitium capitale deberet poni.

AG22

Praeterea, principali virtuti principale vitium opponitur. Sed caritas est principalis virtus, quae et mater et radix virtutum dicitur, cui opponitur odium. Ergo odium deberet poni vitium capitale.

AG23

Praeterea, I Ioan., II, 16, dicitur: omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitae. Sed aliquis mundanus dicitur vel in mundo esse propter peccatum.

Ergo ista tria solum debent poni vitia capitalia.

AG24

Praeterea, Augustinus in Hom. De igne Purgatorii dicit, plura esse capitalia peccata, quae sunt sacrilegia, homicidia, adulteria, fornicatio, falsum testimonium, rapina, furta, superbia, invidia, avaritia, et si longo tempore teneatur iracundia, et ebrietas, si assidua sit; et habetur in decretis dist. 26, cap.. Si quis.

Videtur ergo prius posita vitia septem capitalia inconvenienter assignata.

CO

Respondeo. Dicendum quod capitale vitium a capite dicitur. Caput autem tripliciter sumitur.

Dicitur enim primo caput, quoddam animalis membrum, et sic sumitur I ad Cor., cap. XI, 4: omnis vir orans aut prophetans velato capite deturpat caput suum. Et quia caput est quoddam principium animalis, inde derivatum est nomen capitis ad significandum secundo omne principium, secundum illud Thren., IV, 1: dispersi sunt lapides sanctuarii in capite omnium platearum (eius); et Ezech., XVI, 25: ad omne caput viae aedificasti signum prostitutionis tuae. Tertio modo caput significat principem et rectorem populi; nam et alia membra corporis a capite quodammodo reguntur; et hoc modo sumitur caput I Reg. XV, 17: cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribus Israel factus es; et Amos, VI, 1: capita populorum pompaticae ingredients domum Israel.

Et secundum has tres significationes capitis potest dici vitium capitale. Dicitur enim quandoque capitale vitium a capite, secundum quod est membrum corporis; et secundum hoc dicitur peccatum capitale quod punitur poena capitis. Sic autem non loquimur hic de vitiis capitalibus, sed secundum quod capitale dicitur a capite prout significat principium; unde Gregorius, vitia capitalia, principalia nominat.

Sciendum est autem, quod unum peccatum ex alio potest oriri quatuor modis. Primo quidem ex parte gratiae subtractae, per quam homo retrahitur a peccato, secundum illud I Ioan., III, 9: omnis qui natus est ex eo, non peccat, quia semen Dei manet in eo; et secundum hoc, primum peccatum, quod gratia privat, est causa peccatorum subsequentium gratiae privationem; et quodlibet peccatum potest ex quolibet causari. Hic autem modus causandi est per remotionem prohibentis.

Removens autem prohibens est movens per accidens, ut dicitur in VIII physic..

Nulla autem ars neque doctrina considerat causas per accidens, ut dicitur in VI metaph.; unde secundum istum modum causae vel principii non assignantur vitia capitalia.

Secundo modo unum peccatum causat aliud per modum inclinationis, in quantum scilicet ex praecedenti peccato causatur dispositio vel habitus inclinans ad peccandum; et secundum istum modum originis, omne peccatum causat aliud sibi simile in specie: et ideo nec secundum hunc modum originis dicuntur peccata capitalia.

Tertio modo unum peccatum causat aliud ex parte materiae, in quantum scilicet unum peccatum ministrat materiam alterius, sicut gula ministrat materiam luxuriae, et avaritia dissensioni. Sed nec secundum hunc modum originis dicuntur vitia capitalia; quia quod ministrat materiam peccato, non est causa peccati in actu, sed in potentia et occasionaliter.

Quarto modo unum peccatum causat aliud ex parte finis, in quantum scilicet propter finem unius peccati committit homo aliud peccatum; sicut avaritia causat fraudem, quia homo ad hoc fraudem committit ut pecuniam lucretur; et secundum hoc peccatum causatur a peccato in actu et formaliter. Et ideo secundum istum modum originis dicuntur vitia capitalia, ita quod ad hoc etiam convenit tertia significatio capitis. Manifestum est enim

quod princeps ordinat sibi subiectos ad finem suum, sicut exercitus ordinatur ad finem ducis, ut dicitur in XII metaph..

Unde, secundum Gregorium, vitia capitalia sunt quasi duces; et vitia quae ex eis oriuntur, sunt quasi exercitus.

Quod autem unum peccatum ordinetur ad finem alterius, potest dupliciter contingere.

Uno modo ex parte ipsius peccantis, cuius voluntas est pronior ad finem unius peccati quam alterius; sed hoc accidit peccatis. Unde secundum hoc non dicuntur aliqua vitia capitalia.

Alio vero modo dicuntur ex ipsa habitudine finium quorum unus habet quamdam convenientiam cum alio, ita quod ut in pluribus ad ipsum ordinetur; sicut deceptio, quae est finis fraudis, ordinatur ad pecunias congregandas, quod est finis avaritiae; et secundum hoc oportet capitalia vitia assumere.

Illa ergo dicuntur capitalia vitia quae habent quosdam fines principaliter secundum se appetibiles, ut sic ad huiusmodi fines alia vitia ordinentur. Est autem considerandum, quod eiusdem rationis est quod aliquis prosequatur bonum et fugiat malum oppositum; sicut gulosus quaerit delectabile in cibis et fugit tristitiam quae est ex absentia ciborum; et simile est in aliis vitiis. Unde vitia capitalia possunt convenienter distingui secundum differentiam boni et mali; ita scilicet quod ubicumque occurrit specialis ratio appetibilis vel fugibilis, ibi est unum vitium capitale ab aliis distinctum. Est ergo considerandum quod bonum secundum propriam rationem attrahit ad se appetitum; sed quod appetitus refugiat aliquod bonum, est secundum aliquam specialem rationem consideratam circa huiusmodi bonum.

Unde oportet secundum huiusmodi rationes considerari alia peccata capitalia ab illis quae ordinantur ad aliquod bonum prosequendum.

Bonum autem hominis est triplex: scilicet bonum animae, bonum corporis, et bonum exteriorum rerum. Ad bonum ergo animae, quod est bonum imaginatum, scilicet excellentia honoris et gloriae, ordinatur superbia vel inanis gloria. Ad bonum autem corporis pertinens ad conservationem individui, quod est cibus, ordinatur gula; ad bonum vero corporis pertinens ad conservationem speciei, sicut est in venereis, pertinet luxuria. Ad bonum autem exteriorum rerum pertinet avaritia.

Quod autem aliquod bonum effugiat, hoc est in quantum est impeditivum alicuius boni inordinate concupiti; in quod quidem bonum, secundum quod est impeditivum, duplicem motum habet appetitus, scilicet motum fugae, et motum insurrectionis contra ipsum.

Quantum ergo ad motum fugae, sumuntur duo vitia capitalia, prout bonum impeditivum boni cupiti consideratur in ipso vel in alio.

In ipso quidem, sicut bonum spirituale impedit quietem, vel delectationem corporalem; et sic est accidia, quae nihil est aliud quam tristitia de aliquo bono spirituali, prout est impeditivum boni corporalis; in alio vero, secundum quod bonum alterius impedit propriam excellentiam; et sic est invidia, quae est dolor alieni boni. Insurrectionem vero contra bonum importat ira.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod sicut in virtutibus consideratur duplex finis, scilicet finis ultimus et communis, qui est felicitas, et finis proprius qui est bonum proprium uniuscuiusque virtutis; ita etiam in vitiis possunt accipi fines proprii vitiorum secundum quod sumuntur vitia capitalia, ut dictum est; potest etiam accipi finis ultimus et communis quod est proprium bonum; ad hoc enim ordinantur omnes fines dicti capitalium vitiorum.

Sed proprium bonum non habet quod sit finis vitiorum nisi secundum quod inordinate appetitur. Appetitur autem inordinate secundum quod appetitur praeter ordinem divinae legis. Unde et in omni peccato dicuntur esse duo: scilicet conversio ad commutabile bonum, et aversio a bono incommutabili.

Sic ergo ex parte conversionis ponitur principium omnium peccatorum cupiditas quaedam generalis quae est inordinatus appetitus proprii boni; ex parte vero aversionis ponitur principium peccatorum quaedam generalis superbia, secundum quod homo non subiicit se Deo; unde dicitur Eccli., X, 14, quod initium superbiae hominis (est) apostatare a Deo. Sic ergo cupiditas et superbia secundum quod in quadam generalitate sumuntur, non dicuntur quidem vitia capitalia, quia non sunt specialia vitia; sed dicuntur radices quaedam vel initia vitiorum, sicut si diceretur quod appetitus felicitatis est radix omnium virtutum. Potest tamen dici, quod etiam cupiditas et superbia, secundum quod sunt specialia peccata, habent quidem communitatem generalem super omnia peccata secundum rationem finium. Nam finis avaritiae se habet ad fines omnium aliorum ut quoddam principium, in quantum per divitias potest homo acquirere omnia quae alia vitia cupiunt; nam pecunia virtute omnia huiusmodi appetibilia continet, secundum illud Eccli., X, 19: pecuniae obediunt omnia. Finis autem proprius superbiae, scilicet excellentia honoris et gloriae, est sicut terminus omnium huiusmodi finium, nam ex multitudine divitiarum, et ex hoc quod fruatur quibusdam cupitis, potest homo adipisci honorem vel gloriam. Et quamvis in via executionis unum istorum finium sit sicut principium, et aliud ut terminus aliorum finium; non tamen propter haec sola, duo haec vitia debent poni capitalia, quia non ad solos hos fines principaliter intentio appetitus ordinatur.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod virtus constituitur ex hoc quod ordo rationis ponitur in VI appetitiva; vitium autem consurgit ex hoc quod motus appetitivus ab ordine rationis recedit. Non autem tamen secundum idem, ordo rationis ponitur in appetitu, et appetitus recedit ab ordine rationis. Unde licet virtus opponatur vitio, non tamen oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti, quia non est eadem ratio originis virtutis et vitii.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex dispositione hominis peccantis potest contingere quodlibet vitium ad finem cuiuslibet ordinetur: sed secundum habitudinem obiectorum vel finium quam habent ad invicem, quaedam determinate a quibusdam oriuntur, a quibus etiam frequentius procedunt. In consideratione autem morali attenditur id quod est ut in pluribus, sicut et in consideratione naturali.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ex his quae dicta sunt, patet quod invidia, ut in pluribus, ex superbia oritur; propter hoc enim homo maxime tristatur de bono alterius, quia est propriae excellentiae impeditivum. Sed quia invidia habet specialem rationem in suo motu, ut scilicet refugiat bonum, propter hoc ponitur seorsum a superbia vitium capitale.

RA6

Ad sextum dicendum, quod vitia capitalia accipiuntur secundum fines propinquos, non quidem omnium specialium peccatorum, sed quorundam ex quibus ut in pluribus nata sunt alia peccata oriri; et ideo etiam gula distinguitur a luxuria, quia alterius rationis est delectatio quae est obiectum gulae, et quae est obiectum luxuriae.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quatuor videntur ad defectum cognitionis pertinere; scilicet nescientia, ignorantia, error et haeresis.

Inter quae nescientia est communis, quia importat simplicem carentiam scientiae: unde et in Angelis dionysius quamdam nescientiam ponit, ut patet in VI cap. Ecclesiasticae hierar..

Ignorantia vero est quaedam nescientia, eorum scilicet quae homo natus est scire et debet. Error vero supra ignorantiam addit applicationem mentis ad contrarium veritatis, ad errorem enim pertinet approbare falsa pro veris. Sed haeresis supra errorem addit aliquid et ex parte materiae, quia est error eorum quae ad fidem pertinent, et ex parte errantis, quia importat pertinaciam, quae sola facit haeticum; quae quidem pertinacia ex superbia oritur; magna enim superbia est ut homo sensum suum praeferat veritati divinitus revelatae. Haeresis ergo ex simplici ignorantia proveniens, si sit peccatum, ex aliquo praedictorum vitiorum exoritur. Imputatur enim homini ad peccatum, si non curat addiscere ea quae scire tenetur. Videtur autem hoc ex accidia provenire, ad quam pertinet refugere spirituale bonum, in quantum est impeditivum boni corporalis.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ista vitia capitalia dicuntur, quia ex eis, ut in pluribus, alia vitia oriuntur; licet quandoque aliquod vitium etiam ex bono oriatur. Et tamen potest dici, quod etiam quando aliquis furatur ut det eleemosynam, hoc etiam peccatum quodammodo ex aliquo capitalium oritur; procedit enim hoc ex ignorantia aliqua vel errore, quod malum faciat propter bonum.

Ignorantia autem vel error ad accidiam reducitur, ut dictum est.

RA9

Ad nonum dicendum, quod luxuria et gula respiciunt delectationem tactus. Gulosus enim non dicitur aliquis ex hoc quod delectetur in sapore cibi; sed in sumptione eius quasi tactu delectatus, ut Philosophus dicit in III ethic.. Delectationes autem aliorum sensuum non sunt fines principales: referuntur enim vel ad cognitionem veritatis, sicut in hominibus; vel ad delectabilia tactus, sicut in aliis animalibus; canis enim sentiens leporem, non delectatur in odore, sed in cibo quem expectat. Et ideo secundum delectationes aliorum sensuum non sumuntur aliqua vitia capitalia.

RA10

Ad decimum dicendum, quod bonum et malum in rebus invenitur secundum diversas condiciones; unde non oportet quod solum unum vitium capitale ad bonum ordinetur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod sub uno communi universali possunt sumi multa universalis magis specialia; sicut sub uno generalissimo sumuntur genera subalterna, quae etiam sub intellectu cadunt. Sic etiam appetitus intellectivus potest ferri in diversas bonorum species diversimode.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod peccata non distinguuntur secundum differentiam boni et mali, quia idem peccatum circa aliquod bonum et circa malum oppositum esse potest, ut dictum est.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod ea quae sunt diversorum generum quasi generalissimorum, sunt diversa principia secundum rem, licet sint eadem secundum analogiam, ut dicitur in X metaph.. Sed ea quae continentur sub uno genere generalissimo, licet sint in diversis generibus subalternis, possunt habere eadem principia secundum communitatem illius generis; et hoc modo aliqua vitia diversorum generum possunt reduci in idem principium, quod est finis habens aliquam communem rationem originis.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod quando unum peccatum ordinatur ad finem alterius peccati, idem et secundum eandem rationem est finis utriusque peccati, sed non eodem ordine; quia unius est finis proximus, alterius remotus. Unde non sequitur quod ambo vitia sint unius speciei, quia moralia non recipiunt speciem a fine remoto, sed a fine proximo.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod aliquis non denominatur fur vel moechus ex actu vel passione, sed ex habitu; sicut de iusto et iniusto Philosophus dicit in V ethic..

Intentio autem hominis provenit ex habitu; et ideo quando aliquis furatur ut moechetur, committit quidem actu peccatum furti, sed tamen intentio procedit ab habitu; et ideo non denominatur fur, sed moechus.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod sicut dictum est, superbia dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod importat quamdam rebellionem ad legem Dei; et sic est universalis radix omnium peccatorum, ut Gregorius dicit, unde non enumerat eam inter vitia capitalia, sed inanem gloriam. Alio modo potest accipi superbia secundum quod est inordinatus appetitus cuiusdam excellentiae; et sic ponitur vitium capitale aliis conditum.

Et quia ad huiusmodi excellentiam maxime videtur pertinere humana gloria, ideo Gregorius loco huius superbiae specialis, inanem gloriam ponit.

RA17

Et similiter dicendum est ad decimumseptimum; quia etiam concupiscentia ibi accipitur secundum quod est radix generalis.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod divitiae ex hoc quod habent rationem boni utilis, deficiunt quidem a ratione principalis finis; sed hic defectus recompensatur propter generalem utilitatem divitiarum, quae quodammodo virtute continent omnia appetibilia mundana.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in II rhetor., amare est velle bonum alicui. In hoc ergo quod homo appetit sibi quaecumque bona, videtur amare seipsum; et ideo amor sui ipsius non punitur seorsum vel radix peccati, vel etiam vitium capitale, quia omnes radices et capita vitiorum includunt inordinatum sui amorem.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod timor et spes sunt passiones irascibilis. Omnes autem passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis; et ideo prima capita vitiorum non sumuntur penes timorem et spem, sed magis penes delectationem et tristitiam. Quamvis enim aliqua vitia ex timore et spe oriuntur, tamen etiam ipse timor et spes ex aliis oriuntur, scilicet ex amore vel cupiditate alicuius boni.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum, quod ira importat quemdam specialem motum, scilicet insurrectionem contra aliquid; et ideo licet etiam iste motus ex aliis oriatur, tamen quia habet aliam specialem rationem praeter alios motus, ponitur seorsum vitium capitale.

RA22

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod vitium principale non dicitur per oppositionem ad virtutem principalem; et ideo non oportet quod odium sit vitium principale, quamvis caritas sit virtus principalis.

RA23

Ad vicesimumtertium dicendum, quod per illa tria quae iohannes ponit, importantur primae quaedam origines et radices peccatorum, scilicet superbia et cupiditas; nam sub cupiditate generali continetur et concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum.

RA24

Ad vicesimumquartum dicendum, quod Augustinus nominat capitalia vitia quae sunt plectenda poena capitis; sic enim idem est vitium capitale quod peccatum mortale.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur de superbia: utrum sit speciale peccatum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Omne enim speciale peccatum, corrumpit determinatam virtutem et potentiam animae.

Sed superbia corrumpit omnes virtutes et omnes potentias animae; dicit enim Gregorius XXXIV Moralium: superbia nequaquam unius virtutis extinctione contenta, per cuncta animae membra se erigit, et quasi generalis ac pestifer morbus corpus omne corrumpit; et Isidorus dicit in libro de summo bono quod est ruina omnium virtutum. Ergo superbia non est speciale peccatum.

AG2

Praeterea, praeferre voluntatem suam voluntati superioris, est superbire. Sed quicumque peccat mortaliter, praefert voluntatem suam voluntati superioris, scilicet Dei. Ergo superbit. Omne ergo peccatum est superbia, et sic non est speciale peccatum.

AG3

Sed dicendum, quod superbia, in quantum est amor propriae excellentiae, sic est speciale peccatum in quantum autem importat contemptum Dei, sic est generale peccatum.

Sed contra, omne peccatum speciale habet propriam materiam, sicut gula cibos, luxuria venerea, avaritia divitias. Sed superbia, in quantum est amor propriae excellentiae non habet propriam materiam; quia, sicut Gregorius dicit XXXV Moralium, alter erigitur auro, alter colloquio, alter infimis et terrenis, alterque caelestibus virtutibus. Ergo superbia secundum quod est amor propriae excellentiae, non est speciale peccatum.

AG4

Item, videtur quod nec sit generale, secundum quod importat Dei contemptum. Quicumque enim peccat ex infirmitate vel ignorantia non peccat ex contemptu. Sed multi ex ignorantia vel infirmitate peccantes mortaliter peccant. Non ergo omne peccatum mortale est ex contemptu: et ita superbia, secundum quod importat contemptum Dei, non est generale peccatum.

AG5

Praeterea, generali malo non opponitur speciale bonum, sed generale. Sed contemptui Dei opponitur speciale bonum quod est reverentia Dei, pertinens specialiter ad donum timoris. Ergo contemptus Dei non est generale peccatum, et per consequens neque superbia, secundum quod importat Dei contemptum; et sic praedicta distinctio cessat.

AG6

Praeterea, illud quod perficit omnia peccata in ratione malitiae, est generale peccatum.

Sed superbia est huiusmodi, ut Gregorius dicit super Ezech.. Ergo superbia est generale peccatum.

AG7

Praeterea, peccata distinguuntur secundum obiecta, sicut et virtutes. Sed superbia habet idem obiectum cum aliis peccatis: puta cum invidia, quae dolet de bono alieno, quaerens excellentiam propriam, et cum inani gloria, quae appetit excellentiam in favore humano, et cum ira, quae appetit vindictam pertinentem ad quamdam excellentiam victoriae. Ergo superbia non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

AG8

Praeterea, illud sine quo nullum peccatum esse potest, est generale omnibus peccatis.

Sed superbia est huiusmodi; dicit enim Augustinus in Lib. De natura et gratia, quod sine superbiae appellatione nullum peccatum invenies; et prosper dicit in Lib. De vita contemplativa, quod nullum peccatum absque superbia potest vel potuit esse aut poterit. Ergo superbia est peccatum generale.

AG9

Praeterea, illud quod convertitur cum omni peccato, est peccatum generale. Sed superbia est huiusmodi; dicit enim Augustinus in libro de natura et gratia, quod tam superbire peccare est, quam peccare superbia. Ergo superbia est generale peccatum.

AG10

Praeterea, super illud Eccli. X, 14: initium peccati hominis apostatare a Deo, dicit Glossa: non est maior apostasia quam recedere a Deo, quae merito superbia dicitur. Sed quicumque peccat mortaliter, recedit a Deo. Ergo superbit; et sic superbia est generale peccatum.

AG11

Praeterea, in eodem capitulo dicit alia Glossa: caveamus cupiditatem et superbiam, non duo mala, sed unum. Ergo superbia non est peccatum speciale ab aliis distinctum.

AG12

Praeterea, super illud iob XXXIII, 17: ut avertat hominem ab iniquitate, dicit Glossa: contra conditionem superbire, est eius praecepta peccando transcendere.

Sed quicumque peccat, transgreditur Dei praecepta; dicit enim Augustinus XXIII contra faustum, quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam. Ergo quicumque peccat, superbit, et omne peccatum est superbia.

AG13

Praeterea, Anselmus dicit, quod anima ex necessitate appetit proprium bonum.

Quod autem fit ex necessitate, non est peccatum.

Ergo superbia non est peccatum; et ita non est speciale peccatum.

AG14

Praeterea, si esset speciale peccatum, esset unum de septem vitiis principalibus.

Sed Isidorus in Lib. De summo bono, non ponit superbiam inter septem vitia principalia, sed loco eius ponit inanem gloriam. Ergo superbia non est speciale peccatum.

AG15

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De libero arbitrio, quod superbia est amor proprii boni. Sed hoc est commune omni peccato; ergo superbia est generale peccatum.

AG16

Praeterea, illud quod est formale in omnibus peccatis, non est speciale peccatum.

Sed superbia est huiusmodi: dicit enim Augustinus in Lib. De libero arbitrio, quod peccare est, spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus adhaerere.

Quorum primum, scilicet spernere bonum incommutabile, pertinet ad aversionem, quae est formale in omni peccato; sicut conversio ad Deum quae est per caritatem, est formale in virtutibus. Spernere autem Deum ad superbiam pertinet. Ergo videtur quod superbia sit generale peccatum.

AG17

Praeterea, nihil quod est ex ordinatione divina, est peccatum. Sed superbia est ex ordinatione divina; dicitur enim Is., LX, V. 15: ponam te in superbiam saeculorum: ubi Glossa Hieronymi dicit, quod est superbia bona et mala. Et Prov. VIII, 18, dicit sapientia: mecum sunt divitiae et gloria, opes superbae et iustitia. Ergo superbia non est speciale peccatum.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit in libro de natura et gratia: quaere et invenies, secundum legem Dei, superbiam esse peccatum, multum discretum ab aliis vitiis.

SC2

Praeterea, ibidem dicitur, quod multa peccata fiunt quae non fiunt superbe. Ergo superbia non est generale peccatum.

SC3

Praeterea, nullum peccatum generale habet aliud peccatum prius se. Sed superbia habet aliud peccatum prius se: dicitur enim Eccli. X, 14: initium superbiae hominis apostatare a Deo. Ergo superbia non est generale peccatum.

SC4

Praeterea, omne peccatum aliis condivisum est speciale peccatum. Sed superbia est huiusmodi: ut patet I Ioan. II, 16: omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitae. Ergo superbia est speciale peccatum.

SC5

Praeterea, quodcumque peccatum habet specialem actum, est speciale peccatum. Sed superbia est huiusmodi, quia, ut Augustinus dicit in Lib. De natura et gratia, superbia sola in bonis factis cavenda est; et Gregorius dicit quod superbia prima recedit a Deo, ultima redit. Ergo superbia est speciale peccatum.

SC6

Praeterea, quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. Sed superbia est maximum peccatum, ut Glossa dicit super illud psalm. XVIII, 14: emundabor a delicto maximo. Ergo superbia est speciale peccatum.

CO

Respondeo. Dicendum quod ad huius quaestionis evidentiam oportet videre quid sit peccatum superbiae, ut sic postmodum videri possit an sit speciale peccatum.

Est ergo considerandum, quod omne peccatum fundatur in aliquo appetitu naturali; et quia homo quolibet naturali appetitu appetit divinam similitudinem, in quantum omne bonum naturaliter desideratum est quaedam similitudo bonitatis divinae, ideo Augustinus dicit in II confessionum Deo loquens: fornicatur anima, scilicet peccando, cum avertitur abs te, et quaerit extra te ea quae pura et liquida non invenit, nisi cum redit ad te. Sed quia ad rationem pertinet dirigere appetitum, et praecipue secundum quod est lege Dei informata; ideo si appetitus feratur in aliquod bonum naturaliter desideratum secundum regulam rationis, erit appetitus rectus et virtuosus; si vero transcendat regulam rationis vel ab ea deficiat, erit utrobique peccatum. Sicut appetitus sciendi est homini naturalis; unde si scientiae intendat secundum quod recta ratio dictat, erit virtuosum et laudabile; si vero transcendat aliquis regulam rationis, erit peccatum curiositatis; si vero deficiat, erit peccatum negligentiae.

Inter alia autem quae homo desiderat, unum est excellentia. Naturale enim est non solum homini, sed etiam unicuique rei, ut perfectionem in bono concupito desideret, quae in quadam excellentia consistit.

Si quidem ergo appetitus excellentiam appetit secundum regulam rationis divinitus informatae, erit appetitus rectus et ad magnanimitatem pertinens, secundum illud apostoli II ad Cor. X, 13: nos autem non in immensum gloriabimur quasi in aliena gloria, sed secundum regulam qua mensus est nobis Deus. Si autem aliquis ab hac regula deficiat, incurret pusillanimitatis vitium; si vero excedat, erit vitium superbiae, sicut ipsum nomen demonstrat; nam nihil aliud est superbire quam superexcedere propriam mensuram in excellentiae appetitu. Unde Augustinus dicit in XIV de Civit. Dei, quod superbia est perversae celsitudinis appetitus. Et quia non est eadem mensura omnium, ideo contingit quod aliquid non imputatur uni ad superbiam quod alteri imputaretur; sicut episcopo non imputatur ad superbiam si exerceat ea quae ad propriam excellentiam pertinent: imputaretur autem hoc ad superbiam clerico, vel simplici sacerdoti, si ea quae sunt episcopi attentaret.

Sic ergo excellentia habet propriam rationem cuiusdam determinati appetibilis, quamvis materialiter inveniatur in multis; unde manifestum est superbiam esse speciale peccatum.

Actus enim et habitus distinguuntur specie secundum formales obiectorum rationes: unde et Augustinus, singillatim singulis peccatis propria obiecta attribuens, in quorum appetitu umbram quamdam divinae similitudinis imitantur, de superbia sic dicit loquens ad Deum: super celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus.

Contingit tamen superbiam quodammodo esse generale peccatum dupliciter. Uno quidem modo per quamdam diffusionem, alio modo secundum suum effectum.

Quantum ad primum considerandum est, quod, sicut Augustinus dicit XIV de civit.

Dei, sicut amor Dei facit civitatem Dei, ita amor inordinatus sui facit civitatem Babylonis; et sicut in amore Dei ipse Deus est ultimus finis, ad quem omnia ordinantur quae recto amore diliguntur, ita in amore suae excellentiae invenitur ultimus finis, ad quem omnia alia ordinantur. Nam qui quaerit abundare in divitiis vel in scientia vel honoribus vel quibuscumque aliis rebus, per omnia huiusmodi quamdam excellentiam intendit. Est autem hoc considerandum in omnibus actibus et habitibus operativis, quod ars vel habitus ad quem pertinet finis, per imperium movet artes vel habitus versantes circa ea quae sunt ad finem; sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet usus navis, qui est finis eius, imperat navifactivae; et idem est videre in omnibus. Unde et caritas, quae est amor Dei, imperat omnibus aliis virtutibus; et sic quamvis sit specialis virtus si consideretur proprium obiectum, tamen secundum quamdam diffusionem sui imperii est communis omnibus virtutibus; unde dicitur forma et mater omnium virtutum. Et similiter superbia, quamvis sit speciale peccatum secundum rationem proprii obiecti, tamen secundum quamdam diffusionem proprii imperii est commune peccatum ad omnia; unde et dicitur radix et regina omnium peccatorum, ut patet per Gregorium XXXI Moralium.

Quantum vero ad secundum considerandum est, quod unumquodque peccatum considerari potest et secundum affectum et secundum effectum. Contingit enim quandoque esse aliquod peccatum secundum effectum, non tamen secundum affectum; sicut si aliquis occidat patrem putans occidere hostem, committit quidem peccatum patricidii secundum effectum, non autem secundum affectum; sicut et a quibusdam dictum est, quod milesii quidem stulti non sunt, operantur autem qualia stulti.

Sic ergo si accipiatur peccatum superbiae secundum effectum, communiter invenitur in omni peccato; est enim quidam effectus superbiae, non subdi regulae superioris: quod facit quicumque peccat, in quantum non subditur legi Dei. Si vero consideretur quantum ad affectum, non semper in omni peccato est peccatum superbiae: quia non semper hoc aliquid agitur ex actuali contemptu Dei vel legis ipsius: sed quandoque ex ignorantia, quandoque vero ex infirmitate, sive ex aliqua passione; unde Augustinus in Lib. De natura et gratia, dicit, peccatum superbiae esse ab aliis peccatis discretum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod superbia extinguit omnes virtutes et corrumpit omnes potentias animae per quamdam diffusionem sui imperii, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod praeferre voluntatem suam voluntati superioris, est quidem actus superbiae: sed non semper ex affectu superbiae procedit, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod superbia habet propriam materiam si accipiatur formalis ratio sui obiecti, sicut dictum est, licet illa formalis ratio in omnibus inveniri possit; sicut et magnanimitas, specialis virtus est, et tamen intendit magnum in operibus virtutum, ut Philosophus dicit in IV ethic..

RA4

Ad quartum dicendum, quod superbia secundum quod importat Dei contemptum secundum affectum, non potest esse peccatum generale; immo etiam est specialius quam superbia secundum quod significat appetitum perversae excellentiae: potest enim esse appetitus perversae excellentiae non solum si contemnatur Deus, sed etiam si contemnatur homo. Sed si accipiatur contemptus Dei secundum effectum, sic salvatur in omnibus peccatis, etiam quae ex infirmitate vel ignorantia committuntur, ut patet ex dictis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut superbia per diffusionem et effectum invenitur in omnibus peccatis, quamvis sit speciale peccatum, ita etiam timor eisdem modis potest inveniri in omnibus actibus virtutum, quamvis sit speciale donum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod superbia perficit omnia praedicta, ratione malitiae; non quia sit essentialiter omnis malitia, sed duobus modis praedictis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod invidia, inanis gloria et ira non habent idem obiectum cum superbia; sed obiecta eorum ordinantur ad obiectum superbiae sicut ad finem; ideo enim invidia tristatur de bono proximi, et inanis gloria appetit laudem, et ira vindictam, ut per huiusmodi quaedam excellentia habeatur. Ex quo non potest concludi quod superbia sit idem cum eis, sed quod imperet eis, sicut patet ex dictis.

RA8

Ad octavum dicendum, quod auctoritates illae intelliguntur de superbia quantum ad effectum superbiae, sine quo nullum peccatum esse potest; non autem quantum ad superbiae affectum.

RA9

Et similiter dicendum ad nonum; sic enim superbire secundum effectum convertitur cum eo quod est peccare. Quamvis ad utrumque dici possit, quod Augustinus in Lib. De natura et gratia, illa verba inducit non ex persona sua, sed ex persona alterius contra quem disputat; unde et postmodum improbat ea dicens, quod non semper ex superbia peccatur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod recedere a Deo est superbia secundum effectum.

RA11

Et similiter dicendum ad undecimum; quia transgredi praecepta Dei peccando est superbire secundum effectum, non tamen semper secundum affectum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod si accipiatur superbia prout secundum effectum est in omni peccato, sic superbia nihil est aliud quam aversio ab incommutabili bono; cupiditas autem conversio ad commutabile bonum; ex quibus duobus constituitur unum peccatum, sicut ex formali et materiali, eo quod omne peccatum est aversio ab incommutabili bono, et conversio ad commutabile bonum.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod in appetitu proprii boni contingit esse peccatum, si recedat a regula rationis, ut dictum est.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod etiam Gregorius XXXI Moral., non ponit superbiam unum de vitiis principalibus sed reginam omnium et radicem, in quantum ad omnia peccata diffundit suum imperium. Sed per hoc non excluditur quin superbia sit speciale peccatum.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod amor inordinatus proprii boni communiter convenit omni peccato; et sic etiam convenit superbiae secundum quod id quod est generis, convenit speciei. Potest tamen dici, quod superbia proprie sit amor proprii boni, si hoc quod dicitur proprii, sumatur cum quadam praecisione, ita scilicet quod aliquis amet bonum non quasi superioris bonum; quod proprie ad superbiam pertinet, ut scilicet bonum suum ab alio non recognoscat.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod ratio illa procedit de superbia quantum ad effectum, sic enim incommutabile bonum spernitur in omni peccato: non autem semper quantum ad affectum.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod superbia potest uno modo dici ex eo quod superexcedit regulam rationis; et sic semper superbia est peccatum; et ita communiter accipitur.

Alio modo potest dici superbia ex eo quod superexcedit aliquid aliud: et sic potest esse superbia bona, ut Hieronymus dicit, sicut cum aliquis vult operari opera consiliorum, quae superexcedunt communia opera praeceptorum. Vel potest dici, quod cum dicitur: ponam te in superbiam saeculorum, accipitur superbia materialiter, id est, dabo tibi magnam excellentiam, de qua homines saeculi superbiunt. Et similiter potest intelligi quod dicitur. Opes superbae, id est de quibus solent homines superbire.

|a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum superbia sit in VI irascibili.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Cum enim irascibilis sit quaedam pars sensibilis appetitus, oportet quod quilibet motus irascibilis sit quaedam passio, quia passiones animae sunt motus appetitus sensitivi.

Sed superbia non videtur consistere in aliqua passione ad irascibilem pertinente, neque in timore, neque in audacia, neque in spe aut desperatione, neque in ira. Ergo superbia non est in irascibili.

AG2

Praeterea, cum irascibilis sit in parte sensitiva animae, obiectum irascibilis non potest esse nisi aliquod bonum sensibile. Sed superbia quaerit excellentiam non solum in bonis sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus et intelligibilibus, ut Gregorius dicit in XXXIV Moralium. Ergo superbia non potest esse in irascibili sicut in subiecto.

AG3

Praeterea, in Daemonibus non est sensitiva pars animae, cum sint incorporei. Si ergo superbia esset in irascibili, sequeretur quod superbia non potest esse in Daemonibus, quod patet esse falsum.

AG4

Praeterea, superbia proprie est contemptus Dei. Sed irascibilis non potest attingere ad hoc obiectum quod est Deus, cum sit potentia animae sensitivae. Ergo superbia non est in irascibili sicut in subiecto.

AG5

Praeterea, Avicenna notificat vim irascibilem per hoc quod movetur ad repellendum nocivum vel corrumpens cum appetitu vincendi. Sed hoc non pertinet ad superbiam; non enim intendit repellere nocivum, sed magis excellere in bono. Ergo superbia non est in irascibili.

AG6

Praeterea, superbia est causa invidiae.

Invidia autem est in concupiscibili, cum sit in odium felicitatis alienae. Ergo superbia non est in irascibili.

AG7

Praeterea, videtur quod non sit in irascibili sed magis in rationali. Gregorius enim XXIII Moralium, assignans quatuor species superbiae, dicit: quatuor quippe sunt species, quibus omnis tumor arrogantium demonstratur; cum bonum aut a semetipsis habere se aestimant, aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant, aut certe coniectant se habere quod non habent, aut despectis ceteris singulariter videri appetunt habere quod habent. Sed omnia ista pertinent ad rationem, scilicet aestimare, putare, credere, enuntiare, et se aliis comparare. Ergo superbia est in ratione.

AG8

Praeterea, Prov. XI, 2, dicitur: ubi humilitas, ibi sapientia. Sed sapientia est in ratione.

Ergo et humilitas; ergo et superbia; quae humilitati contrariatur; contraria enim nata sunt esse in eodem.

AG9

Praeterea, bernardus dicit in Lib. De XII gradibus humilitatis, quod perfectio humilitatis est cognitio veritatis. Sed cognitio veritatis pertinet ad rationem. Ergo humilitas est in ratione; ergo et superbia.

AG10

Praeterea, Philosophus dicit in III ethic., quod superbus est fictor fortitudinis. Sed fictio pertinet ad rationem; fingere enim est repraesentare; quod est rationis solius, ut dicit Philosophus in sua poetica. Ergo superbia est in ratione.

AG11

Praeterea, Habacuc, II, 5, super illud: quomodo vinum decipit bibentem, dicit Glossa, quod superbia primum credere altiora de se facit. Sed credere est actus rationis.

Ergo primus actus superbiae est in ratione; ergo ipsa superbia est in ratione.

AG12

Praeterea, Ambrosius dicit super beati immaculati, quod lex Dei sola est quae vires superbiae potest repellere. Sed lex Dei est in ratione. Ergo et superbia quae per eam repellitur.

AG13

Praeterea, Gregorius dicit XXXI Moral., quod superbia est regina omnium vitiorum. Sed regere ad rationem pertinet. Ergo superbia est in ratione.

AG14

Praeterea, ieremiae, XLIX, 16, super illud: superbia tua, et arrogantia tua, etc., dicit Glossa: haereticum non facit error, sed superbia. Sed haeresis est in ratione; ergo et superbia.

AG15

Praeterea, Augustinus dicit in XII de Trin., quod in inferiori ratione est peccatum, in quantum non cohibetur a superiori ratione, vel in quantum etiam superior ratio consentit; et sic videtur quod primum peccatum sit in superiori ratione. Sed superbia est primum peccatum. Ergo superbia est in superiori ratione.

AG16

Praeterea, Augustinus dicit, et habetur in decretis, 15, quaest. 1, quod superbia est motus ad consequendum quod iustitia vetat. Sed iustitia ad rationem pertinet, quia per eam hominis est alteri debitum reddere.

Superbia est ergo in ratione.

AG17

Praeterea, Augustinus dicit et habetur in decr., 23, quaest. 4: vasis irae nunquam Deus redderet interitum nisi inveniret in eis spontaneum delictum. Spontaneum autem dicitur aliquid quod subiacet imperio rationis.

Cum ergo maxime reddatur interitus vasis irae propter superbiam, videtur quod superbia pertineat ad rationem.

AG18

Praeterea, Seneca dicit in quadam epistola, quod summum bonum hominis est in rationali. Hoc autem est virtus, quam corrumpit superbia, ut dictum est. Ergo etiam superbia est in ratione, et non in irascibili.

AG19

Praeterea, videtur quod sit in voluntate, et non in irascibili. Quia super illud Matth., cap. III, 13: sic decet nos implere omnem iustitiam, dicit Glossa, id est perfectam humilitatem. Sed iustitia est in voluntate.

Ergo et humilitas.

AG20

Praeterea, ad superbiam praecipue videtur pertinere appetitus honoris. Sed appetere honores est voluntatis. Ergo superbia est in voluntate.

AG21

Praeterea, superbire est super ire; et sic videtur quod maxime pertineat ad superiorem potentiam, quae super alias vadit.

Haec autem est voluntas, quae movet omnes alias potentias. Ergo superbia videtur ad voluntatem pertinere, et non ad irascibilem.

AG22

Praeterea, videtur quod sit in concupiscibili.

Dicitur enim in libro sententiarum prosperi quod superbia est amor propriae excellentiae. Sed amor est in concupiscibili. Ergo et superbia.

AG23

Praeterea, ad superbiam secundum Augustinum, pertinet appetere laeta et fugere tristia. Sed hoc pertinet ad concupiscibilem.

Ergo superbia est in concupiscibili.

AG24

Praeterea, ad superbiam pertinet delectari de bono proprio. Sed hoc est concupiscibilis.

Ergo superbia videtur esse in concupiscibili, et non in irascibili.

SC1

Sed contra. Est quod Gregorius in II Moralium, ponit contra superbiam donum timoris.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit in XIV de Civit. Dei, quod superbia est appetitus perversae celsitudinis. Sed arduum est subiectum irascibilis. Ergo superbia est in irascibili.

SC3

Praeterea, pusillanimitas videtur esse vitium oppositum superbiae. Pusillanimitas autem est in irascibili, sicut et magnanimitas.

Ergo et superbia est in irascibili.

CO

Respondeo. Dicendum, quod ad huius quaestionis evidentiam oportet primo considerare, in qua potentia animae possit esse peccatum vel virtus, ut sic considerari possit, in qua VI animae sit superbia tamquam in subiecto.

Est ergo considerandum quod omnis actus virtutis seu peccati est voluntarius. Sunt autem in nobis duo principia voluntarii actus, scilicet ratio sive intellectus, et appetitus; haec enim sunt duo moventia, ut dicitur in III de anima, et praecipue quantum ad actus proprios hominis. Ratio autem, cum sit vis apprehensiva, differt a VI appetitiva in hoc quod operatio rationis et cuiuslibet virtutis apprehensivae perficitur in hoc quod apprehensum est in apprehendente; intellectus enim in actu est intellectum in actu, et sensus in actu est sensatum in actu. Operatio autem appetitivae consistit in hoc quod appetens movetur ad rem appetitam. Manifestum est autem quod hoc proprie ad superbiam pertinet quod aliquis inordinate tendat in propriam excellentiam, quasi magnificando seipsum, secundum illud psalm. IX, V. 18: iudicare pupillo et humili, ut non apponat ultra magnificare se homo super terram.

Unde manifestum est quod superbia ad vim appetitivam pertinet.

Sed cum vis appetitiva moveatur quodammodo a VI apprehensiva in quantum bonum apprehensum movet appetitum, necesse est quod secundum diversam rationem apprehensionis distinguatur vis appetitiva; eo quod passiva sunt proportionata activis et motivis, et potentiae distinguuntur secundum obiecta.

Est autem quaedam vis apprehensiva universalium, scilicet intellectus vel ratio; quaedam autem vis apprehensiva singularium, scilicet sensus vel phantasia; unde consequenter est duplex appetitiva: una quae est in parte rationali, quae vocatur voluntas; alia quae est in sensitiva, quae vocatur sensualitas, sive appetitus sensitivus. Appetitus ergo rationalis, qui est voluntas, habet pro propria ratione obiecti bonum universale; et ideo non dividitur in plures potentias. Sed appetitus sensitivus non attingit ad universalem rationem boni, sed ad quasdam particulares rationes boni sensibilis vel imaginabilis; unde oportet quod secundum diversas particulares rationes huiusmodi boni, distinguatur appetitus sensitivus; habet enim aliquid rationem appetibilis ex eo quod est delectabile secundum sensum, et secundum hanc rationem boni est obiectum concupiscibilis; habet etiam aliquid aliud rationem appetibilis ex hoc quod habet quamdam altitudinem imaginatam ab animali, ut possit repellere omnia nociva, et potestative uti proprio bono. Quod quidem bonum est absque omni delectatione sensus, et interdum cum aliquo dolore sensibili, sicut cum animal pugnat ad vincendum; et secundum hanc rationem boni imaginati accipitur obiectum irascibilis.

Manifestum est autem quod omne particulare continetur sub universali, sed non convertitur; unde in quodcumque potest ferri irascibilis vel concupiscibilis, potest etiam ferri voluntas, et in multa alia. Sed voluntas fertur in suum obiectum absque passione, eo quod non utitur organo corporali, irascibilis autem et concupiscibilis cum passione; et ideo motus omnes qui sunt in irascibili et concupiscibili cum passione, ut amoris, gaudii, spei et huiusmodi, possunt esse in voluntate sine passione.

Manifestum est autem ex supradictis quod superbiae obiectum est excellentia sensibilis.

Si ergo sola excellentia sensibilis vel imaginabilis ad superbiam pertinet, oportet superbiam solum in irascibili ponere. Sed quia superbia est etiam circa excellentiam intelligibilem, quae est in spiritualibus bonis, et, quod plus est, invenitur etiam in substantiis spiritualibus, in quibus non invenitur appetitus sensitivus; ideo necesse est dicere quod superbia etiam sit in irascibili in quantum respicit excellentiam sensibilem vel imaginabilem; et sic etiam est in voluntate, prout respicit excellentiam intelligibilem, et secundum quod invenitur in Daemonibus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod superbia est appetitus inordinatus excellentiae. Sic autem se habet spes ad bonum arduum futurum, sicut se habet desiderium ad bonum absolute sumptum. Unde manifestum est quod superbia est principaliter circa spem, quae est passio irascibilis: nam et praesumptio, quae est inordinata spes, maxime videtur ad superbiam pertinere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, superbia quae respicit excellentiam intelligibilem non est in irascibili, sed in voluntate; et tamen ex excellentia intelligibili consequitur interdum aliquis effectus imaginatus, respectus cuius potest esse superbia in irascibili; sicut cum aliquis propter excellentiam scientiae laudatur, vel aliquem honorem sensibilem habet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod superbia Daemonum etsi non sit in irascibili, est tamen in voluntate, sicut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod duplex est obiectum. Unum quidem quod se habet per modum termini ad quem; et tale obiectum irascibilis non potest esse Deus. Alio modo per modum termini a quo; et sic illud quod contemnitur est obiectum irascibilis; et hoc modo nihil prohibet Deum esse obiectum irascibilis in quantum scilicet irascibilis fertur ad proprium obiectum, non refrenata per reverentiam Dei.

RA5

Ad quintum dicendum, quod vis irascibilis licet sit subiectum multarum passionum, denominatur tamen ab ira tamquam ab ultima; unde Avicenna notificat vim irascibilem solum secundum passionem irae et non secundum alias passiones.

RA6

Ad sextum dicendum, quod invidia non est in irascibili, sed in concupiscibili, cum sit tristitia de alieno bono; tristitia autem est in concupiscibili, sicut et delectatio; et ad eandem etiam vim pertinet odium, sicut et amor. Si tamen invidia esset in irascibili, non propter hoc prohiberetur superbia esse in concupiscibili quia est causa eius; nihil enim prohibet unum actum vel passionem alicuius potentiae esse causam alterius actus vel passionis eiusdem potentiae: sicut amor est causa desiderii, cum tamen utrumque sit in concupiscibili.

RA7

Ad septimum dicendum, quod aliquis actus potest ad aliquod vitium pertinere tripliciter: uno modo directe; alio modo antecedenter; et tertio modo consequenter: sicut ad iram directe quidem et essentialiter pertinet quod sit appetitus vindictae; antecedenter autem quod tristetur de aliqua iniuria illata; consequenter autem quod delectetur de punitione eius qui iniuriam intulit. Sic ergo ad superbiam pertinet directe quidem et quasi essentialiter immoderatus appetitus excellentiae; antecedenter autem quod aliquis aestimet se tantum cui talis excellentia competat; consequenter autem ut ex aestimatione et appetitu in verba et facta ostentationis prorumpat. Quorum trium primum pertinet ad irascibilem, alia vero duo ad rationem. Apprehensio enim rationis praecedit appetitivum motum; et imperium rationis de exteriori executione sequitur ipsum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod humilitas et sapientia inveniuntur in eodem homine, in quantum humilitas ad sapientiam disponit: quia qui humilis est subiicit se sapientibus ad discendum, et non innititur sensui proprio. Non tamen oportet quod sapientia et humilitas sint in eadem parte animae, quia quod est in inferiori potest disponere ad quod est superioris; sicut bonitas imaginationis disponit ad scientiam.

RA9

Ad nonum dicendum, quod cognitio veritatis se habet ad humilitatem antecedenter; quia dum aliquis veritatem considerat, se ultra suam mensuram non offert.

RA10

Ad decimum dicendum, quod fictio se habet ad superbiam consequenter; ex hoc enim quod aliquis appetit excellentiam, consequitur quod talem exterius se exhibeat ut apud alios aliquo modo excellat.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod sentire de se altiora dicitur esse primus actus superbiae, quia antecedit ad appetitum excellentiae.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod ratio in quantum regit inferiores vires et movet eas, retrahit eas ab inordinatis motibus; unde lex Dei, secundum quod est in ratione, excludit superbiam, non quidem formaliter, sicut nigredo excludit albedinem (sic enim essent in eodem), sed effective, sicut pictor excludit nigredinem.

Unde non oportet quod superbia sit in ratione, in qua est lex Dei.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod superbia dicitur esse regina aliorum vitiorum, in quantum imperium suum diffundit ad omnia alia vitia, propter ordinem finis eius ad fines aliorum vitiorum, non propter hoc quod sit in ratione.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod haeresis per illam auctoritatem probatur esse effectus superbiae. Nihil autem prohibet id quod est in una VI animae, habere effectum in alia VI animae.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod primum peccatum dicitur esse in ratione anteceder, in appetitu autem essentialiter, in quantum scilicet vis appetitiva tendit in aliquod illicitum, vel ab eo retardatur iudicio rationis.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod peccatum est in inferiori VI animae, ex eo quod a rectitudine rationis recedit; unde non oportet si iustitia aliquo modo ad rationem pertinet, quod propter hoc omne peccatum essentialiter sit in ratione sicut in subiecto.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod peccatum dicitur esse voluntarium sive spontaneum, non solum quando actus eius a voluntate elicitur, sed etiam quando est imperatus ab ea, quae imperat actus inferiorum virium; unde nihil prohibet aliquod peccatum voluntarium in aliqua inferiori VI animae esse.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod socrates posuit omnes virtutes esse quasdam scientias, ut dicitur in VI ethic.; et ideo posuit ipse, et stoici in hoc eum sequentes, omnes virtutes esse in rationali per essentiam. Sed quia per virtutem moralem magis directe perficitur vis appetitiva quam ipsa ratio, ideo melius est dicendum secundum Aristotelem, quod virtutes morales sunt in VI appetitiva, quae est rationalis per participationem, in quantum movetur per imperium rationis.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod omnis virtus quodammodo est iustitia, in quantum per rationem ordinatur ad obediendum legi, ut dicitur in V ethic.. Unde licet iustitia sit in voluntate, non tamen oportet quod omnes virtutes quae praedicto modo iustitiae nomen accipiunt, in ratione vel voluntate esse dicantur: quia ratio et voluntas possunt etiam alias vires movere.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod appetere honores sensibiles, vel imaginabiles, in quantum habent rationem ardui vel excellentis, non solum ad voluntatem, sed etiam ad irascibilem pertinet.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum, quod superbire est super ire excedendo propriam mensuram, quod non solum ad superiorem, sed etiam ad inferiorem pertinere potest.

RA22

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod omnes passiones irascibilis incipiunt ab amore, qui est passio concupiscibilis; et terminantur ad delectationem et tristitiam, quae etiam sunt in concupiscibili. Unde nihil prohibet, si ea quae pertinent ad concupiscibilem, attribuantur anteceder vel consequenter superbiae, in irascibili existenti. Et per hoc patet solutio ad ea quae sequuntur.

|a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur de speciebus superbiae

AG1

Quas assignat Gregorius XXIII Moralium, dicens: quatuor quippe sunt species quibus omnis tumor arrogantium demonstratur, cum bonum aut a semetipsis habere se existimant, aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant, aut certe cum iactant se habere quod non habent, aut despectis ceteris singulariter videri appetunt.

Et videtur quod inconvenienter huiusmodi species superbiae assignentur.

Quod enim aliquis existimet bonum se habere non ab alio, sed a semetipso, ad infidelitatem pertinet; cum fides recta hoc habeat, quod Deus omnium bonorum est auctor.

Ergo non debet poni species superbiae quod aliquis existimet bonum a semetipso se habere, sed magis species erroris vel infidelitatis.

AG2

Praeterea, inter omnia bona quae in hac vita habentur, potissimum est bonum gratiae, de quo etiam contingit aliquos superbire. Sed credere quod gratia detur homini ex meritis pertinet ad haeresim pelagianam. Ergo non debet poni species superbiae, quod aliquid credat id quod habet, esse sibi datum a Deo pro suis meritis.

AG3

Praeterea, iactare se habere quod non habet, ad mendacium pertinet quod est vitium distinctum a superbia. Non ergo debet poni species superbiae.

AG4

Praeterea, velle videri, ad inanem gloriam pertinet, quae non est superbia, sed filia eius, ut Gregorius dicit XXXIV Moralium.

Non ergo debet poni species superbiae, quod aliquis singulariter velit videri.

AG5

Praeterea, Hieronymus dicit, quod nihil est tam superbum quam ingratum videri. Ingratitudo autem inter istas quatuor species non numeratur. Ergo videtur quod Gregorius insufficienter enumeret species superbiae.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit in XIV de CIV. Dei, quod excusare se de peccato commisso, ad superbiam pertinet. Hoc autem inter has species non enumeratur. Ergo insufficienter species superbiae tanguntur.

AG7

Praeterea, ad superbiam praecipue pertinere videtur quod aliquis praesumptuose tendat ad consequendum aliquid quod est supra se. Hoc autem inter istas quatuor non tangitur.

Ergo videtur quod insufficienter species superbiae tangantur.

SC

In contrarium sufficiat auctoritas Gregorii, quae posita est in argumento primo.

CO

Respondeo. Dicendum quod, sicut Dionysius dicit IV cap. De div. Nomin. Bonum causatur ex una et tota causa, malum autem causatur ex singularibus defectibus; sicut pulchritudo causatur ex hoc quod omnia corporis membra decenter se habent; quorum si unum tantum fuerit indecenter dispositum, turpitudinem inducit. Sic ergo pertinet ad virtutem quod appetitus hominis feratur in aliquam excellentiam secundum regulam rationis et suam mensuram. Malum autem superbiae in hoc consistit quod aliquis in appetendo bonum excellens propriam mensuram excedit. Unde quot modis contingit excedere propriam mensuram in appetitu propriae excellentiae, tot sunt species superbiae.

Hoc autem contingit tripliciter. Uno modo quantum ad ipsum bonum excellens quod appetitur; ut cum scilicet appetitus fertur in aliquid quod excedit suam mensuram; et secundum hoc est tertia species superbiae, cum scilicet aliquis iactat se habere quod non habet.

Alio modo quantum ad modum adipiscendi, ut scilicet habeat aliquam excellentiam a se vel suis meritis, quam non potest obtinere nisi per gratiam alterius; et sic sumuntur primae duae species, eo quod aliquid esse a nobis dupliciter contingit; vel simpliciter, sicut cum facimus aliquid; vel per quamdam praeparationem, sicut cum aliquid meremur.

Tertio modo potest aliquid excedere propriam mensuram quantum ad modum habendi, ut scilicet aliquis afficiatur ad habendum aliquid super ceteros, quod competit sibi similiter habere cum ceteris.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aestimatio rationis corrumpitur dupliciter: uno modo in universali, alio modo in particulari propter aliquam passionem. Corruptio ergo rectae existimationis circa ea quae pertinent ad finem vel bonos mores, si sit quidem in universali, pertinet ad peccatum haeresis, non autem si sit in particulari propter passionem; secundum quod errant (omnes) qui operantur malum, ut dicitur Prov. XIV, 22; sicut si aliquis sentiret in universali fornicationem non esse peccatum, esset infidelis; non autem infidelis censetur fornicator, qui eligit fornicationem tamquam bonum propter concupiscentiae passionem. Similiter si quis in universali aestimaret Deum non esse auctorem omnium bonorum, vel bonum gratiae esse ex meritis, pertineret ad haeresim; non autem si propter amorem inordinatum excellentiae, quae incipit in concupiscentiis, corrumpatur in particulari iudicium rationis, ut aliquis praesumat de se ipso, tamquam bonum aliquid a se possit habere, aut ex meritis propriis; quod pertinet ad superbum.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod iactantia ponitur species superbiae, non quantum ad ipsum exteriorem actum, qui consequenter se habet ad superbiam, ut supra, dictum est, sed quantum ad interiorem affectum, ex quo talis actus exterior procedit; dum scilicet homo praesumat de se ipso, ac si haberet quod non habet et in talem excellentiam animus eius tendit quae sibi non competit nisi haberet quod non habet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod etiam velle singulariter videri, consequenter ad superbiam pertinet: essentialiter autem quarta species superbiae in hoc consistit quod homo praesumat de se, ac si singulariter omnes excelleret, et ad huiusmodi excellentiam animus eius afficitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod primae duae species ad ingratitude pertinet. Est enim ingratus qui non recognoscit beneficium sibi gratis collatum, vel qui aestimat se hoc suis meritis obtinuisse.

RA6

Ad sextum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V ethic., carere malo accipitur in ratione boni; et ideo sicut ad tertiam speciem pertinet quod aliquis iacet se habere quod non habet; ita etiam quod excuset se de peccato quod habet.

RA7

Ad septimum dicendum, quod peccatum superbiae quandoque evidentius apparet per aliqua praecedentia et subsequenta, quam per id in quo essentialiter consistit; et ideo Gregorius species superbiae assignavit secundum aliquos actus antecedentes vel consequentes cum tamen omnes species superbiae in quadam praesumptione animi essentialiter consistant.

|q9 Quaestio 9

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum inanis gloria sit peccatum.

PR2

Secundo utrum inanis gloria sit peccatum mortale.

PR3

Tertio utrum filiae inanis gloriae convenienter assignentur.

|a1 Articulus 1

TTA

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Consistit enim inanis gloria in eo quod aliquis velit bona sua aliis apparere. Sed hoc non est peccatum, sed laudabile; dicitur enim Matth., V, 16; sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona. Ergo inanis gloria non est peccatum.

AG2

Praeterea, appetitus inanis gloriae in hoc consistit quod aliquis quaerit bona sua ab hominibus laudari. Sed hoc nobis ab apostolo mandatur, Rom., XII, 17: providentes bona non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus. Ergo inanis gloria non est peccatum.

AG3

Praeterea, omne peccatum consistit in Deordinatione appetitus naturalis. Sed per inanem gloriam non appetitur aliquid quod non sit naturaliter appetibile; est enim naturaliter appetibile quod homo veritatem cognoscat, et quod ipse cognoscatur. Ergo inanis gloria non est peccatum.

AG4

Praeterea, Ephes., V, 1, dicitur: estote imitatores Dei, sicut filii carissimi. Sed in hoc quod homo quaerit gloriam, fit imitator Dei, qui suam gloriam quaerit. Ergo videtur quod appetere gloriam non sit peccatum.

AG5

Praeterea, appetere illud quod homini rependitur pro praemio, non est peccatum. Sed gloria repromittitur homini pro praemio; dicitur enim iob, XXII, 29: qui humiliatus fuerit, erit in gloria; et Prov., III, 35: gloriam sapientes possidebunt. Ergo appetitus gloriae non est peccatum.

AG6

Praeterea, illud quod est provocativum ad opera virtutum, non videtur esse peccatum.

Sed huiusmodi est appetitus gloriae; dicit enim tullius in I tusculanarum: omnes ad studia accenduntur gloria. Ergo appetitus gloriae non est peccatum.

AG7

Praeterea, illud quod appetitur aequaliter a bonis et malis, non videtur esse peccatum.

Sed Sallustius dicit in catilinario: gloriam et honorem et imperium bonus et ignavus aequae sibi exoptant. Ergo appetitus gloriae

AG8

Praeterea, Augustinus dicit, quod inanis gloria est iudicium hominum bene de aliquo opinantium. Sed hoc appetere non est peccatum; quia, sicut ipse dicit, crudelis est qui famam suam negligit. Ergo inanis gloria non est peccatum.

AG9

Praeterea, illud quod est obiectum cupiditatis, non est peccatum, quamvis ipsa cupiditas peccatum sit, ut patet de pecunia, et de pecuniae cupiditate. Sed inanis gloria est obiectum cupiditatis, ut patet per illud quod dicitur Gal., V, 26: non efficiamur inanis gloriae cupidi. Ergo inanis gloria non est peccatum.

AG10

Praeterea, peccatum virtuti opponitur circa eandem materiam. Sed inanis gloria non opponitur verae gloriae; possunt enim in eodem esse, ut videtur. Ergo inanis gloria non est peccatum.

SC

Sed contra, est quod illud quod impedit hominem a fide, per quam acceditur ad Deum, est peccatum. Huiusmodi autem est appetitus humanae gloriae; dicitur enim Ioan. V, 44: quomodo potestis credere qui gloriam (quae est) ab invicem accipitis, et gloriam quae a solo Deo est non quaeritis? ergo inanis gloria est peccatum.

CO

Respondeo. Dicendum quod ad huius quaestionis evidentiam oportet primo videre quid sit gloria; et secundo quid sit vana gloria; et sic tertio inspicere poterit, quomodo inanis gloria sit peccatum.

Est ergo sciendum, quod, sicut Augustinus dicit super iohannem, gloria claritatem quamdam importat; unde glorificari et clarificari pro eodem in evangelio sumuntur.

Claritas autem importat evidentiam quamdam, secundum quam aliquid fit conspicuum et manifestum in suo splendore; et ideo gloria importat quamdam manifestationem alicuius in bono. Si autem manifestatur malum alicuius, iam non dicitur gloria, sed magis ignominia; et propter hoc Ambrosius dicit super epistolam ad Rom., quod gloria est clara cum laude notitia.

Consideratur autem gloria secundum triplicem statum. Nam secundum maximum sui statum gloria consistit in hoc quod bonum alicuius multitudini manifestatur; hoc enim clarum esse dicimus quod ab omnibus vel a multis perspicue videri potest. Unde tullius dicit, quod gloria est frequens fama cum laude. Et titus Livius introducit fabium dicentem: neque tempus gloriandi mihi apud unum est. Sed tamen secundo modo gloria dicitur secundum aliquem sui statum, prout bonum unius vel paucis vel uni soli manifestatur. Tertio modo etiam gloria dicitur secundum quod bonum alicuius consistit in consideratione sui ipsius, scilicet quod aliquis considerat bonum suum sub ratione cuiusdam claritatis, ut manifestandum et admirandum multis; et secundum hoc aliquis dicitur gloriari, cum aliquis appetit vel etiam delectatur circa manifestationem sui boni vel ad multitudinem vel ad aliquos paucos, sive ad unum, vel ad se ipsum tantum.

Sed ut sciatur quid sit vana gloria vel inaniter gloriari, sciendum est, quod vanum tripliciter accipi consuevit. Quandoque enim accipitur vanum pro eo quod non habet subsistentiam, secundum quod res falsae dicuntur vanae; unde dicitur in psalm. IV, 3: ut quid diligitis vanitatem, et quaeritis mendacium? quandoque vero accipitur vanum pro eo quod non habet soliditatem vel firmitatem, secundum quod dicitur Eccl. I, 2: vanitas vanitatum et omnia vanitas; quod dicitur propter mutabilitatem rerum. Quandoque vero dicitur vanum quando aliquid non consequitur finem debitum: sicut dicitur aliquis in vanum medicinam sumpsisse qui non est consecutus sanitatem; unde dicitur Is., XLIX, V. 4: in vanum laboravi, sine causa et vane consumpsi fortitudinem meam.

Secundum hoc ergo tripliciter potest dici gloria vana. Primo quidem quando aliquis gloriatur falso, puta de bono quod non habet; unde dicitur I ad Cor. IV, 7: quid habes quod non accepisti? si autem accepisti, quare gloriaris, quasi non acceperis? secundo dicitur gloria vana, quando aliquis gloriatur de aliquo bono quod de facili transit, secundum illud Is., XL, 6: omnis caro foenum, et omnis gloria eius sicut flos foeni. Tertio modo dicitur gloria vana quando gloria hominis non ordinatur ad debitum finem. Est enim homini naturale quod appetat cognitionem veritatis, quia per hoc perficitur eius intellectus: sed quod aliquis appetat bonum suum ab aliquo cognosci, non est appetitus perfectionis; unde habet quamdam vanitatem, prout hoc non est utile ad aliquem finem.

Potest autem laudabiliter ordinari ad tria.

Primo quidem ad gloriam Dei; per hoc enim quod bonum alicuius manifestatur, glorificatur Deus, cuius est principaliter illud bonum, sicut primi actoris unde dicitur Matth. V, 16: sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est. Secundo est utile ad proximorum salutem qui bonum alicuius cognoscentes aedificantur ad imitandum, secundum illud ad Rom. XV, 2: unusquisque vestrum proximo suo placeat in bonum ad aedificationem. Tertio modo ordinari potest ad utilitatem ipsius hominis, qui dum considerat bona sua ab aliis laudari, de his gratias agit, et firmiter in eis persistit; unde apostolus frequenter fidelibus Christi commemorat ipsorum bona, ut firmiter in eis persistent.

Si quis ergo appetat manifestationem suorum bonorum, vel etiam in huiusmodi manifestatione delectetur non propter aliquod trium praedictorum, erit gloria vana.

Manifestum est autem quod secundum quemlibet horum modorum vana gloria importat quamdam inordinationem appetitus quae facit rationem peccati. Unde vana gloria, quocumque modo sumatur, est peccatum; sed tamen tertio modo sumpta communior est; sic enim potest aliquis inaniter gloriari tam de habitis quam de non habitis, et tam de spiritualibus bonis quam etiam de temporalibus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus ibi mandat quod bona nostra faciamus aliis innotescere propter gloriam Dei; unde subditur: ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est.

Hoc autem non est inanis gloriae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod apostolus mandat ut bona coram hominibus provideamus propter eorum utilitatem; unde subdit: si fieri potest, quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes, quae etiam intentio vanitatem gloriae excludit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod unumquodque perfectum naturaliter communicat se aliis secundum quod possibile est; et hoc competit unicuique rei ex imitatione primi perfecti, scilicet Dei, qui bonitatem suam communicat omnibus. Bonum autem alicuius communicatur aliis et quantum ad esse et quantum ad cognitionem; unde ad naturalem appetitum pertinere videtur quod aliquis bonum suum innotescere velit. Si igitur hoc referatur ad debitum finem, erit virtutis; si autem non, erit vanitatis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cognoscere divinam bonitatem, est ultimus finis rationalis creaturae, in hoc enim beatitudo consistit: unde gloria Dei non est ad aliquid aliud referenda, sed proprium ipsius Dei est ut gloria eius propter seipsam quaeratur. Nullius autem creaturae bonum sua cognitione facit creaturam rationalem beatam; unde nulla creaturae gloria est propter ipsam quaerenda, sed propter aliud.

RA5

Ad quintum dicendum, quod pro praemio promittitur gloria non vana, sed vera, quae in cognitione Dei consistit; et talis gloria nunquam est peccatum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod plures hominum ad bona spiritualia propter aliqua bona temporalia incitantur; non tamen propter hoc inordinata cupiditas bonorum temporalium vitio caret; ita etiam, etsi plurimi propter gloriam, virtutis opera faciant, non tamen propter hoc inordinatus appetitus gloriae vitio caret, quia virtutis opera non sunt propter gloriam facienda, sed magis propter bonum virtutis, vel potius propter Deum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod, sicut Sallustius ibi subdit, boni nituntur ad gloriam vera via, idest per virtutem. Hoc autem non est inaniter appetere gloriam, sed ad eam inordinate conari.

RA8

Ad octavum dicendum, quod iudicium bene opinantium de aliquo, ita ad inanem gloriam pertinet dum absque utilitate appetitur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod gloria, secundum quod est in his qui cognoscunt bonum nostrum, est obiectum cupiditatis; et sic non est peccatum: potest enim et bene et male desiderari. Alio modo secundum quod est in appetitu ipso; et sic habet vanitatem et rationem peccati.

RA10

Ad decimum dicendum, quod vera gloria et inanis gloria possunt esse in eodem, sed non secundum idem.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum inanis gloria sit peccatum mortale.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Nihil enim excludit aeternam mercedem nisi peccatum mortale. Sed inanis gloria excludit mercedem aeternam; dicitur enim Matth. VI, 1: attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis; alioquin mercedem non habebitis apud patrem vestrum qui in caelis est. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

AG2

Praeterea, chrysostomus, ibidem, dicit de inani gloria, quod occulte ingreditur, et omnia quae intus sunt miserabiliter aufert. Sed nihil aufert interiora et spiritualia bona nisi peccatum mortale. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

AG3

Praeterea, iob XXXI, 26, dicitur: si vidi solem cum fulgeret, et lunam incedentem clare; et laetatum est in abscondito cor meum, et osculatus sum manum meam ore meo: quae est iniquitas maxima; quod Gregorius exponit XXII Moral., de inani gloria. Ergo inanis gloria est maximum et mortale peccatum.

AG4

Praeterea, Hieronymus dicit, quod nihil est tam periculosum quantum gloriae cupiditas et iactantiae vitium, et animus de conscientia virtutum tumens. Sed illud quod est maxime periculosum, videtur esse mortale. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

AG5

Praeterea, omne vitium capitale est peccatum mortale. Sed inanis gloria est vitium capitale. Ergo inanis gloria est mortale peccatum.

AG6

Praeterea, quicumque surripit quod est Dei proprium mortaliter peccat, multo magis quam qui furatur rem proximi. Sed quicumque appetit inanem gloriam, usurpat sibi illud quod est proprium Dei; dicitur enim Is., XLII, 8: gloriam meam alteri non dabo; et I ad Tim., I, 17: soli Deo honor et gloria. Ergo videtur quod inanis gloria sit peccatum mortale.

AG7

Praeterea, peccatum idololatriae esse videtur, ut gloriam Dei quis creaturae attribuat, secundum illud Rom. I, 23: mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis. Sed ille qui appetit gloriam videtur sibi optare quod Dei est; gloria enim proprie debetur Deo, ut supra dictum est. Ergo inanis gloria est peccatum idololatriae; et sic sequitur quod sit peccatum mortale.

AG8

Praeterea, Augustinus dicit V de civit.

Dei, quod contemnere gloriam magnae virtutis est. Sed magno bono contrariatur magnum malum. Ergo appetere gloriam est magnum peccatum.

AG9

Praeterea, inanis gloria quaerit hominibus placere; quia, secundum Philosophum, gloria est quae nullo consentiente non festinaret ad esse. Sed quaerere placere hominibus est peccatum mortale; quia excludit a servitio Christi, secundum illud Gal. I, 10: si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

AG10

Praeterea, sicut forma dat speciem in rebus naturalibus, ita obiectum in moralibus.

Sed ea quae communicant in una forma naturali non differunt specie. Ergo in moralibus ea quae communicant in uno obiecto non differunt specie. Veniale autem et mortale differunt specie. Cum ergo inanis gloria non habeat nisi unum obiectum, videtur quod non possit esse quod aliqua inanis gloria sit peccatum mortale, et aliqua peccatum veniale.

Sed manifestum est, quod aliqua inanis gloria est peccatum mortale. Ergo omnis inanis gloria est peccatum mortale.

SC1

Sed contra. Est quod Matth. X, 14, super illud, excutite pulverem de pedibus vestris, dicit Glossa: pulvis est Levitas terrena cogitationis a qua nec summi doctores possunt esse immunes dum intendunt curis subditorum. Sed illud quod etiam summi doctores vitare non possunt, est peccatum veniale. Ergo Levitas terrena cogitationis, quae maxime ad inanem gloriam pertinet, est peccatum veniale.

SC2

Praeterea, chrysostomus dicit super Matth., quod cum cetera vitia locum habeant in servis diaboli, inanis gloria locum habet etiam in servis Christi.

Sed nullum peccatum mortale locum habet in servis Christi. Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

SC3

Praeterea, peccatum oris et operis gravius est quam peccatum cordis. Sed non omnis vanitas in factis vel verbis est peccatum mortale. Ergo nullo modo dicendum est quod omnis vana gloria, quae consistit in corde, sit peccatum mortale.

CO

Respondeo. Dicendum quod huius quaestionis veritas ex praecedenti quaestione manifestari potest. Dictum est enim, quod vana gloria dicitur cum aliquis gloriatur aut de falso, aut de re temporali, aut cum aliquis gloriam suam non refert in debitum finem.

Quantum ergo ad duo manifestum est quod non omnis inanis gloria est peccatum mortale; nullus enim diceret, eum peccare mortaliter qui gloriatur de cantu, aestimans se bene cantare, cum male cantet; nec eum qui gloriatur, quod habeat equum bene currentem.

Sed circa tertium modum vanae gloriae videtur esse dubitatio maior: nam cum vanum sit quod non refertur ad debitum finem, videtur gloria hominis vel non esse vana, si referatur in Deum; vel esse peccatum mortale, si non referatur in Deum, sed in ea finis intentionis ponatur, iam enim aliquis creatura frueretur: quod non fit sine peccato mortali.

Et ideo considerandum est, quod si aliquis actus non referatur in Deum sicut in finem, potest dupliciter contingere. Uno modo ex parte actus, scilicet eo quod ipse actus non est ordinatus in finem; et sic nullus actus inordinatus est referibilis in finem ultimum, sive sit peccatum mortale sive veniale; actus enim inordinatus non est conveniens medium quo perveniatur ad finem bonum, sicut nec propositio falsa est conveniens medium quo perveniatur ad scientiam veram. Alio modo contingit ex parte ipsius agentis, cuius scilicet mens non ordinatur actu vel habitu in debitum finem; ex hoc enim sequitur quod actus a tali mente procedens ordinetur in aliquid aliud sicut in ultimum finem; et tunc semper actus humanus qui non refertur in Deum sicut in finem, est peccatum mortale.

Dico autem mentem hominis non ordinari in Deum, actu vel habitu: quia contingit quandoque quod homo actu non ordinet aliquem actum in Deum, cum tamen actus ille de se non contineat aliquam inordinationem, rationem

cuius non sit in Deum referibilis; et tamen quia mens hominis est habitualiter relata in Deum sicut in finem, actus ille non solum non est peccatum, sed etiam est actus meritorius.

Sic ergo dicendum est, quod si gloria dicatur vana ex hoc quod non refertur in Deum sicut in finem, propter hoc quod mens hominis de aliquo gloriantis non sit conversa in Deum actu vel habitu, tunc semper inanis gloria est peccatum mortale; sequitur enim quod homo gloriatur de aliquo bono creato, non relato actu vel habitu in Deum sicut in finem. Si vero gloria dicatur vana ex hoc quod non refertur in Deum sicut in finem ex parte ipsius actus, quia scilicet non est referibilis in finem, propter hoc quod est inordinatus, sic non semper vana gloria est peccatum mortale; quia quaelibet inordinatio gloriae facit gloriam non ordinabilem in Deum; puta, cum aliquis gloriatur de eo de quo non debet gloriari, vel ultra quam debet, vel praetermissa alia circumstantia debita: cum tamen non sequatur peccatum mortale ex hoc quod quaelibet debita circumstantia praetermittitur, sed solum quando actus inordinatus est contra legem Dei.

Sic ergo dicendum est quod non semper peccatum inanis gloriae est peccatum mortale.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur quando homo opera iustitiae refert ad humanam gloriam sicut ad ultimum finem; tunc enim vana gloria est peccatum mortale, et totaliter excludit a mercede aeterna.

Potest tamen dici, quod inanis gloria, etiam quando est peccatum veniale, excludit a mercede aeterna, non quidem simpliciter, sed ratione alicuius actus determinati; in quantum scilicet facit quod ille actus qui ex inani gloria procedit, non sit remunerabilis mercede aeterna, sicut et veniale peccatum non est remunerabile mercede aeterna; non tamen inanis gloria quae est veniale peccatum, excludit hominem simpliciter a mercede vitae aeternae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dupliciter inanis gloria interiora hominis aufert. Uno modo quantum ad actus interiorum virtutum: non enim meretur praemium vitae aeternae, si eos propter inanem gloriam faciat, etiamsi inanis gloria sit peccatum veniale.

Alio modo quantum ad ipsos interiores habitus, prout scilicet privat hominem interioribus virtutibus. Sed hoc non facit inanis gloria nisi secundum quod est mortale peccatum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de inani gloria secundum quod homo de bonis suis gloriatur in seipso, nullo modo ea referendo in Deum, vel actu vel habitu, prout est peccatum mortale.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud dicitur esse periculosum quod de facili inducit aliquem ad pereundum. Inanis autem gloria inducit de facili ad pereundum, in quantum facit ipsum de seipso confidere: unde dicitur esse periculosissimum peccatum, non tam propter gravitatem sui, quam propter hoc quod est dispositio ad gravius peccandum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non est aestimandum quod omnia peccata quae dicuntur capitalia, sint ex genere suo peccata mortalia; alioquin sequeretur quod omne peccatum gulae et irae esset peccatum mortale; quod patet esse falsum. Unde neque oportet quod omnis inanis gloria sit peccatum mortale, licet inanis gloria sit vitium capitale. Sed quia vitium capitale dicitur ex quo alia peccata oriuntur, sive sint venialia sive mortalia, dici potest quod omne peccatum quod est capitale respectu aliorum peccatorum mortalium, est mortale peccatum: si tamen capitale peccatum accipiatur secundum quod unum peccatum oritur ex alio, quasi ordinatum in finem illius.

Manifestum enim est quod quicumque in tantum afficitur aliquo peccato ut ad finem illius consequendum peccare velit mortaliter, etiam in primo peccato mortaliter peccat; sicut si aliquis in tantum afficitur ad delectationem gustus, quod propter hoc velit mortaliter peccare, ipsa etiam gula erit ei peccatum mortale: et sic etiam inanis gloria peccatum mortale est quando aliquis propter inanem gloriam aliud peccatum mortale committit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut in regno aliter debetur honor et gloria regi, aliter duci vel militi; ita etiam in universitate rerum aliqua gloria et honor soli Deo debetur; quam cum aliquis sibi usurpare vellet, attribueret sibi quod est Dei: sicut etiam si miles in aliquo regno appeteret gloriam quae regi debetur, ex hoc ipso sibi regiam dignitatem exoptaret.

Non autem omnes qui inaniter gloriam concupiscunt, appetunt honorem et gloriam debitam soli Deo, sed quae debetur homini propter aliquam excellentiam. In hoc tamen contra Deum peccant quandoque quod non referunt huiusmodi gloriam ad debitum finem, et sic licet non usurpent sibi gloriam Dei secundum substantiam, usurpant tamen gloriam Dei quantum ad modum habendi; soli enim Deo competit ut eius gloria in alium finem non referatur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quicumque usurparet sibi divinitatis gloriam et honorem, esset vere idololatra, sicut multi tyranni fecisse leguntur; non autem omnes qui inaniter gloriantur, usurpant hoc modo divinam gloriam; unde non omnes sunt idololatras.

RA8

Ad octavum dicendum, quod vitare minora peccata est abundantioris virtutis, ut patet per id quod Dominus dicit Matth., V, V. 21-22, abundantioris iustitiam esse quae vitat non solum homicidium sed etiam iram, quam sit iustitia veteris legis, quae prohibet homicidium. Unde per hoc quod contemnere inanem gloriam est magnae virtutis, non potest concludi quod inanis gloria sit grave peccatum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod placere hominibus, potest et bene et male desiderari. Si quis enim velit hominibus placere ut eos in bono aedificare possit, hoc est virtuosum et laudabile; unde et apostolus dicit, Rom., XV, V. 2: unusquisque vestrum proximo suo placeat in bonum ad aedificationem... Sicut ego per omnia omnibus placeo, I ad Cor., X, V. 33. Velle autem placere hominibus propter solam gloriam mundanam, est peccatum inanis gloriae, quandoque quidem mortale, cum scilicet aliquis finem in favore humano constituit, diligens humanum favorem plus quam observantiam mandatorum Dei, et secundum hoc excludit a Dei servitio; quandoque vero est peccatum veniale, quando aliquis inordinate favore hominum delectatur, non tamen contra Deum, sed sub Deo.

RA10

Ad decimum dicendum, quod in moralibus obiectum constituit speciem, non secundum id quod est materiale in ipso, sed secundum formalem rationem obiecti. Differt autem obiectum inanis gloriae prout est veniale et mortale peccatum, secundum rationem formalem obiecti, id est secundum differentiam finis et eius quod est ad finem: nam peccatum mortale est quando finis in humana gloria constituitur; veniale autem quando non constituitur in ea finis.

¶3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur de filiabus inanis gloriae.

AG1

Tertio quaeritur de filiabus inanis gloriae quae sunt inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, novitatum praesumptio.

Et videtur quod inconvenienter assignantur.

Haec enim omnia videntur ad superbiam pertinere, cuius filia est et ipsa inanis gloria. Ergo huiusmodi vitia non debent poni filiae inanis gloriae, sed simul cum inani gloria debent poni filiae superbiae.

AG2

Praeterea, generale peccatum non debet derivari ex alio peccato. Sed inobedientia est generale peccatum; dicit enim Ambrosius, quod peccatum est transgressio legis et caelestium inobedientia mandatorum. Ergo inobedientia non debet poni filia inanis gloriae.

AG3

Item, iactantia est tertia species superbiae, ut ex supradictis patet. Si ergo iactantia sit filia inanis gloriae, sequetur quod superbia sit filia inanis gloriae. Quod patet esse falsum, cum superbia sit mater omnium peccatorum, ut Gregorius dicit XXXI Moralium.

AG4

Praeterea, contentiones et discordiae videntur ex ira maxime provenire. Sed ira est capitale vitium contra inanem gloriam distinctum.

Ergo discordia et contentio non debent poni filiae inanis gloriae.

SC

Sed in contrarium est auctoritas Gregorii, qui XXXI Moral., has filias inanis gloriae assignat.

CO

Respondeo. Dicendum quod secundum eandem rationem aliquod vitium dicitur esse caput et mater, in quantum scilicet alia vitia ex se oriuntur, ordinata ad finem eius; hoc enim competit et rationi capitis, secundum quod caput habet vim regitivam respectu eorum quae sunt sub capite (omnis autem regiminis ratio a fine sumitur); competit etiam rationi matris, nam mater est quae in seipsa concipit; unde illud vitium dicitur esse aliorum mater quod procedit ex conceptione proprii finis. Sic ergo cum proprius finis inanis gloriae sit manifestatio propriae excellentiae, filiae inanis gloriae dicuntur illa vitia per quae homo ad manifestationem propriae excellentiae tendit.

Propriam autem excellentiam homo potest manifestare dupliciter: uno modo directe, et alio modo indirecte. Directe quidem aut per verba, et sic est iactantia; aut per facta vera quae habent aliquam admirationem, et sic est praesumptio novitatum (ea enim quae de novo fiunt, solent magis in admiratione hominum esse), aut per facta ficta, et sic est hypocrisis.

Indirecte autem aliquis suam excellentiam manifestat per hoc quod nititur ostendere se non esse ab alio minoratum; et hoc quantum ad quatuor. Primo quidem quantum ad intellectum: et sic est pertinacia, per quam homo innititur suae sententiae, nolens credere sententiae saniori. Secundo quantum ad voluntatem; et sic est discordia, dum non concordat homo propriam voluntatem voluntati meliorum. Tertio quantum ad verbum et sic

est contentio, dum aliquis non vult verbis ab alio superari. Quarto quantum ad factum, dum aliquis non vult facta sua praecepto superioris subiicere; et sic est inobedientia.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod superbia, sicut supra dictum est, ponitur generaliter mater omnium vitiorum; et sub ipsa ponuntur septem vitia capitalia, inter quae inanis gloria est maxime ei affinis; quia excellentiam quam superbia appetit, inanis gloria manifestare intendit, et ex ipsa manifestatione quamdam excellentiam quaerit; et ideo per consequens omnes filiae inanis gloriae, affinitatem cum superbia habent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod inobedientia ponitur filia inanis gloriae, prout est speciale peccatum; sic enim nihil aliud est inobedientia quam contemptus praecepti. Inobedientia vero secundum quod est peccatum generale, significat absolutum recessum a mandatis Dei, quod quandoque fit non ex contemptu, sed ex infirmitate, vel ignorantia, ut Augustinus dicit in libro de natura et gratia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod iactantia ponitur esse species superbiae quantum ad interiorem affectum, quo aliquis excellentiam appetit ultra suam mensuram, ut supra, dictum est; sed quantum ad actum exteriorum, quo aliquis manifestat excellentiam suam verbis, pertinet ad inanem gloriam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex ira nunquam causatur contentio et discordia nisi cum adiunctione inanis gloriae, dum aliquis non vult videri minor in hoc quod voluntatem suam ad alterius voluntatem reducat, vel quod verba sua minus valida quam verba alterius videantur.

|q10 Quaestio 10

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum invidia sit peccatum.

PR2

Secundo utrum invidia sit peccatum mortale.

PR3

Tertio utrum invidia sit vitium capitale.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum invidia sit peccatum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia, ut Philosophus dicit in II ethic., passionibus non laudamur nec vituperamur.

Sed invidia est passio; dicit enim Damascenus in II Lib., quod invidia est tristitia de alienis bonis. Ergo propter invidiam nullus vituperatur. Sed propter omne peccatum aliquis vituperabilis redditur. Ergo invidia non est peccatum.

AG2

Praeterea, quod non est voluntarium, non est peccatum, ut Augustinus dicit.

Sed invidia cum sit tristitia, non est aliquid voluntarium; ut enim Augustinus dicit XIV de Civit. Dei: tristitia est de his quae nobis nolentibus acciderunt.

Ergo invidia non est peccatum.

AG3

Praeterea, cum malo contrarietur bonum, bonum non movet ad peccatum quod est malum, sicut nec aliquod contrarium movet ad suum contrarium. Sed motivum invidiae est bonum; dicit enim Remigius, quod invidia est dolor de alieno bono. Ergo, etc..

AG4

Praeterea, Augustinus dicit XIV de civit.

Dei, quod in omni peccato est immediata conversio ad bonum commutabile.

Sed invidia non est conversio ad aliquod bonum commutabile, sed magis aversio ab eo, cum sit tristitia de alieno bono. Ergo invidia non est peccatum.

AG5

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De lib.

Arb. Quod omne peccatum est ex libidine. Sed invidia cum sit cum tristitia, non procedit ex libidine, quae est appetitus delectationis.

Ergo invidia non est peccatum.

AG6

Praeterea, id quod est impossibile esse, non potest esse peccatum. Sed impossibile est aliquem invidere, ut videtur; quia cum bonum sit quod omnia appetunt, nullus potest dolere de bono, quod est invidere. Ergo invidia non potest esse peccatum.

AG7

Praeterea, omne peccatum in aliquo actu consistit. Sed invidia, cum sit tristitia, diminuit actionem, quae per delectationem perficitur.

Ergo invidia diminuit peccatum; ergo non est peccatum.

AG8

Praeterea, actus morales dicuntur boni vel mali secundum formalem rationem obiecti.

Sed obiectum invidiae est bonum, ut dictum est; quia est dolor de alieno bono. Ergo actus invidiae est bonum; non est ergo peccatum.

AG9

Praeterea, malum poenale dividitur contra malum culpae, ut patet per Augustinum in Lib. I de Lib. Arbitrio. Sed invidia est quoddam malum poenale, ut dicit Isidorus in lib.

De summo bono, quod livor, id est invidia, suum punit auctorem. Ergo invidia non est culpa.

AG10

Praeterea, Augustinus dicit XIV de CIV.

Dei, quod omne peccatum est amor improbus sed invidia non est amor improbus: quia amor facit gaudere de bonis amicis, et tristari de malis. Ergo invidia non est peccatum.

AG11

Praeterea, gravius esse videtur invidere alicui circa bona spiritualia quam circa bona corporalia. Sed invidia circa bona spiritualia non est peccatum; dicit enim Hieronymus ad laetam de instructione filiae: habeat socias, cum quibus addiscat, quibus invideat, quarum laudibus moveatur. Ergo invidia non est peccatum.

SC

Sed contra, extrema in moralibus sunt vitiosa.

Sed invidia est quoddam extremum, ut patet in II ethic.. Ergo invidia est peccatum.

CO

Respondeo. Dicendum quod invidia ex suo genere est peccatum. Cum enim actus moralis ex suo obiecto speciem habeat, vel in genere collocetur, ex hoc potest cognosci aliquem actum moralem esse malum ex suo genere, si actus ipse non referatur convenienter ad suam materiam vel obiectum.

Est autem considerandum, quod appetitivae virtutis est obiectum bonum et malum; sicut obiecta intellectus sunt verum et falsum.

Omnes autem actus appetitivae virtutis ad duo communia reducuntur, scilicet ad prosecutionem et fugam; sicut et actus intellectivae virtutis referuntur ad affirmationem et negationem; ut hoc sit prosecutio in appetitu quod affirmatio in intellectu, et hoc sit fuga in appetitu quod negatio in intellectu, ut Philosophus dicit in VI ethic.. Bonum autem habet rationem attractivi, cum bonum sit quod omnia appetunt, ut dicitur in I ethic., et e contrario malum habet rationem repulsivi, quia malum est praeter voluntatem et appetitum, ut dionysius dicit in IV cap. De divin. Nomin..

Sic ergo omnis actus appetitivae virtutis ad prosecutionem pertinens, cuius obiectum est malum, est actus non conveniens suae materiae vel obiecto; et ideo omnes huiusmodi actus ex genere suo sunt mali, sicut amare malum, et gaudere de malo; sicut etiam est vitium intellectus affirmare falsum; et similiter etiam omnis actus ad fugam pertinens cuius obiectum est bonum, est non conveniens suae materiae vel obiecto; et ideo omnis talis actus ex suo genere est peccatum; sicut odire bonum et abominari bonum et de ipso tristari; quia etiam in intellectu vitium est negare verum. Non tamen sufficit ad hoc quod actus sit bonus, quod importet prosecutionem boni vel fugam mali (nisi sit prosecutio boni convenientis, et fuga mali quod ei opponitur); quia plura requiruntur ad bonum, quod perficitur ex tota et integra causa, quam ad malum, quod relinquitur ex singularibus defectibus, ut dionysius dicit V cap. De divin. Nominibus; invidia autem importat tristitiam ex bono. Unde patet quod ex suo genere est peccatum.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod cum passio sit motus appetitus sensitivi, ut Damascenus dicit in II Lib., passio secundum se considerata non potest esse virtus vel vitium sive aliquod vel laudabile vel vituperabile, quia ista pertinent ad rationem: sed secundum quod appetitus sensitivus est aliquid rationis, in quantum potest obedire rationi, secundum hoc etiam et ipsae passiones possunt esse laudabiles vel vituperabiles, prout possunt ordinari vel reprimi: unde Philosophus ibidem, dicit, quod non laudatur neque vituperatur qui simpliciter irascitur, sed qui aliquid rationis irascitur; id est secundum ordinem rationis, vel praeter ipsum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas non dicit quod tristitia sit motus involuntarius, sed quod obiectum tristitiae sit aliquid involuntarium. Nihil autem prohibet circa rem involuntariam esse actum hominis bonum vel malum, prout scilicet rem involuntariam potest aliquis ferre bene vel male.

RA3

Ad tertium dicendum, quod bonum, quantum est de se, semper movet ad bonum; sed ex prava dispositione affectus contingit quod aliquis ex bono moveatur ad malum invidiae; sicut etiam ex prava dispositione corporis contingit quod cibus sanus sit ei nocivus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod carere bono accipitur in ratione mali, ut Philosophus dicit in V ethic., et secundum hoc adversari bono per tristitiam, in idem redit cum eo quod est converti ad malum, quod adiungitur commutabili bono inordinate amato.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut bonum naturaliter prius est quam malum, quod est privatio eius, ita etiam affectiones animae quarum obiectum est bonum, naturaliter sunt priores illis affectionibus animae quarum obiectum est malum: et propter hoc ex eis oriuntur; et ideo odium et tristitia causantur ex aliquo amore, desiderio et delectatione; et secundum hoc invidia causatur ex aliqua libidine.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ex bono sub ratione boni nullus potest tritari; sed de bono in quantum apprehenditur sub ratione mali veri vel apparentis, potest aliquis tritari; et hoc modo invidia est tristitia de alieno bono, in quantum scilicet est impeditivum propriae excellentiae.

RA7

Ad septimum dicendum, quod sicut delectatio perficit operationem propriam, ita impedit operationem extraneam, ut Philosophus dicit in X ethic.: sicut ille qui delectatur in studendo, magis studet, et minus circa alia occupatur. Sic ergo tristitia, quae est de bono proximi, impedit actiones quae ad bonum proximi tendunt; sed movet ad operationes contrarias, quibus bonum proximi impeditur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod sicut in amore boni non potest esse peccatum, nisi in quantum id quod amatur, etsi apprehendatur in ratione boni, non tamen est vere bonum, sed malum: ita etiam tristitia quae est in bono, quod apprehenditur ut malum, quod non est vere malum sed apparens, nihilominus est mala, quia non est conveniens tali obiecto, quod est vere bonum. Sic enim actus moralis fit bonus ex obiecto, in quantum est ei conveniens.

RA9

Ad nonum dicendum, quod quibusdam peccatis adiunguntur quaedam poenalitates; et tunc idem est poena et culpa secundum aliud et aliud; culpa quidem secundum quod procedit ab inordinata hominis voluntate, et sic non est a Deo; poena autem secundum quod habet quamdam poenalem afflictionem adiunctam, et hoc est a Deo, secundum illud psalm. XLIX, 21: arguam te, et statuam contra faciem tuam; et Augustinus dicit in I confess.: iussisti, Domine, et sic est, ut poena sibi sit omnis inordinatus animus.

Et hoc modo invidia potest esse et poena et culpa.

RA10

Ad decimum dicendum, quod omne peccatum est amor improbus per causam, non per essentiam; quia omnis affectio animae, etiam tristitia, ex amore procedit, ut Augustinus in eodem libro dicit.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod Aristoteles I rhetor., distinguens inter zelum et invidiam, dicit: zelus ex bonis est virtuosorum; invidere autem est proelium pravorum.

Zelans enim seipsum praeparat propter aemulationem, ut obtineat bona, invidus autem, ut proximus non habeat, propter invidiam; invidia enim est cum aliquis tristatur de hoc quod proximus habet bona quae ipse non habet; zelus autem est cum aliquis tristatur de hoc quod ipse non habet bona quae proximus habet. Hieronymus autem in auctoritate praedicta accepit invidiam pro zelo. Est enim laudabile ut aliquis addiscens conetur ad addiscendum quae alius addiscit, secundum illud apostoli I Cor., XII, 31: aemulamini charismata meliora.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum invidia sit peccatum mortale.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim Gregorius XXII Moral.: evenire plerumque solet ut non amissa caritate, inimici nos ruina laetificet, et eius gloria contristet. Hoc autem est invidere.

Ergo invidia non tollit caritatem; et ita non dicitur peccatum mortale.

AG2

Praeterea, Damascenus dicit in II Lib., quod passio est motus appetitus sensibilis. Hic autem motus sensualitas dicitur, ut Augustinus dicit in XII de Trinit.

Ergo invidia, cum sit passio, est in sensualitate, in qua non est nisi veniale peccatum, ut Augustinus dicit in eodem libro.

Ergo invidia non est peccatum mortale.

AG3

Praeterea, sicut bona ex genere possunt male fieri; ea autem quae sunt mala ex genere, non possunt bene fieri; ut Augustinus dicit in libro contra mendacium, ita ea quae sunt ex genere venialia, possunt fieri mortalia; ea autem quae sunt ex genere mortalia, nullo modo possunt esse venialia, sicut patet de homicidio et adulterio. Sed non omnis invidia est peccatum mortale. Ergo invidia non est peccatum mortale ex genere.

AG4

Praeterea, peccatum operis in eodem genere est gravius peccato cordis. Sed impedire opere bonum proximi, non semper est peccatum mortale. Ergo non semper est peccatum mortale dolere de bono proximi, quod est invidere.

AG5

Praeterea, in viris perfectis non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse aliquis motus invidiae ex surreptione. Ergo invidia non est peccatum mortale.

AG6

Praeterea, in pueris nondum loquentibus non potest esse peccatum mortale: quia nondum habent usum rationis, in qua sola est peccatum mortale. Sed in pueris potest esse invidia: dicit enim Augustinus in I confess.: vidi ego et expertus sum zelantem puerum; nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum. Ergo invidia non est peccatum mortale.

AG7

Praeterea, omne peccatum mortale contrariatur ordini caritatis. Sed invidia, quae tristatur de bono alterius, in quantum redundat in nocendum proprium, non repugnat ordini caritatis, secundum quem quilibet debet se plus diligere quam alium, et proximos plus quam extraneos, ut Ambrosius dicit.

Ergo invidia non est peccatum mortale.

AG8

Praeterea, omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed cuidam passioni, quam Philosophus in II ethic. Nemesim vocat.

Ergo invidia non est peccatum mortale.

SC1

Sed contra. Est quod Gregorius dicit in V Moral., exponens id quod habetur Prov. XIV, 30: putredo ossium invidia.

Per livoris (inquit) vitium ante Dei oculos pereunt bene acta virtutum. Sed hoc non facit nisi peccatum mortale.

Ergo invidia est peccatum mortale.

SC2

Praeterea, in itinerario clementis narratur quod Petrus dixit, quod tria peccata aequaliter poenam merentur: cum aliquis manu occidit, cum lingua detrahit, et cum corde invidet vel odit. Sed homicidium est peccatum mortale.

Ergo et invidia.

SC3

Praeterea, Isidorus dicit in Lib. De summo bono: nulla virtus est cui non contrarietur invidia: sola enim miseria caret invidia. Sed nihil contrariatur omni virtuti nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

SC4

Praeterea, sicut Augustinus dicit super illud psalm. Civ, 25: convertit cor eorum ut odiret populum eius, invidia est odium felicitatis alienae. Odium autem est ira inveterata, ut ipse dicit XI super genes. Ad litteram.

Ergo omnis invidia est aliquid inveteratum; et ita non potest esse veniale peccatum quasi subreptitia.

SC5

Praeterea, nihil interficit spiritualiter nisi peccatum mortale. Sed invidia occidit spiritualiter, secundum illud iob V, 2: parvulum occidit invidia. Et super illud II ad Cor. II, V, 15: Christi bonus odor sumus, dicit Glossa: odor vegetat diligentes, necat invidentes. Ergo invidia est peccatum mortale.

CO

Respondeo. Dicendum quod, sicut dictum est, genus sive species actus moralis attenditur secundum materiam vel obiectum; unde etiam actus moralis dicitur bonus vel malus secundum suum genus. Vita autem animae est per caritatem, quae coniungit nos Deo, per quem anima vivit, unde dicitur I Ioan., III, 14: qui non diligit, manet in morte; mors enim est privatio vitae.

Quando ergo ex comparatione actus ad suam materiam intelligitur aliquid oppositum caritati, oportet quod actus ille sit peccatum mortale ex suo genere; sicut occidere hominem importat aliquid repugnans caritati, per quam diligimus proximum, et volumus eum vivere et esse et alia bona habere; hoc enim est de ratione amicitiae, ut Philosophus dicit in IX ethic.; et ideo homicidium est peccatum mortale ex genere suo.

Si vero ex comparatione actus ad suum obiectum non appareat aliquid contrarium caritati, non est peccatum mortale ex suo genere; sicut dicere verbum otiosum, et alia huiusmodi; quae tamen possunt fieri peccata mortalia per aliquid aliud superveniens, sicut supra, habitum est. Invidere autem importat aliquid caritati repugnans ex ipsa comparatione actus ad suum obiectum; est enim de ratione amicitiae ut eis velimus bona, sicut et nobis ipsis, ut dicitur in IX ethic., eo quod amicus est quodammodo alter ipse. Unde quod aliquis de felicitate alterius tristetur, hoc manifeste repugnat caritati, in quantum per eam diligitur proximus; unde Augustinus dicit in libro

de vera religione: qui invidet bene cantanti, non amat bene cantantem. Unde invidia ex suo genere est peccatum mortale.

Est tamen considerandum, quod in genere alicuius peccati mortalis potest inveniri aliquis actus qui non est peccatum mortale propter suam imperfectionem, quia scilicet non attingit ad perfectam rationem illius generis.

Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ex parte principii activi, quia scilicet non procedit a ratione deliberante, quae est proprium et principale activum principium humanorum actuum; unde subiti motus etiam in genere homicidii vel adulterii non sunt peccata mortalia, quia non attingunt perfectam rationem actus moralis, cuius principium est ratio. Alio modo potest contingere ex parte obiecti, quod scilicet propter sui parvitatem non attingit ad perfectam rationem obiecti; quod enim parvum est, quasi nihil accipit ratio; sicut patet in specie furti: si enim aliquis accipiat de agro alterius unam spicam, vel aliquid huiusmodi, non est credendum quod peccet mortaliter, quia hoc quasi nihil computatur tam ab illo qui accipit, quam ab illo cuius est res ipsa. Secundum hoc ergo potest contingere quod aliquis motus invidiae non est peccatum mortale, quamvis invidia secundum suum genus sit peccatum mortale, propter imperfectionem ipsius motus; vel quia est subitus, et non procedit ex ratione deliberata; vel quia homo tristatur de aliquo bono alterius, quod est adeo parvum, quod non videtur esse aliquod bonum: puta si aliquis invidet alicui simul ludenti, quod vincat in ludo, puta cum eo currendo, vel aliquod huiusmodi ludicrum faciendo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quia in definitione alicuius non ponitur id quod est per accidens, sed solum id quod est per se; cum dicitur quod invidia est tristitia de felicitate vel gloria alterius, oportet quod intelligatur secundum quod aliquis tristatur de ipsa felicitate alterius in quantum est huiusmodi, de qua ea ratione aliquis tristatur, quia vult singulariter excellere; unde qui ab aliquo vincitur in gloria vel felicitate, et de hoc dolet, proprie dicitur invidere. Contingit autem aliquem tristari de felicitate alterius propter alias rationes quae ad invidiam non pertinent, sed quandoque ad alia vitia. Quicumque enim odit aliquem, tristatur de felicitate eius, non in quantum est excellentia quaedam, sed in quantum est simpliciter bonum quoddam eius quem odit. Cum enim aliquis inimico velit malum, consequens est quod de omni bono eius tristetur. Unde haec est differentia inter invidentem et odientem: quia invidens non tristatur de bono alterius nisi per hoc quod excellitur, vel singularitatem suae gloriae admittit; odians autem de quocumque bono inimici tristatur. Potest etiam esse et alia ratio, quare aliquis de felicitate alterius tristetur, quia scilicet timet ex hoc aliquod nocumentum sibi provenire, vel aliquibus quos amat; quod magis est timoris quam invidiae, ut Philosophus dicit in II rhetor.. Contingit autem timorem esse et bonum et malum; unde hoc potest fieri et cum peccato, quando timor est malus, et sine peccato, quando timor est bonus. Unde Gregorius praemissa verba exponens subdit, quod hoc credimus, cum ruente aliquo quosdam bene erigi credimus; et proficiente illo plures iniuste opprimi formidamus.

Unde etiam interponit, quod talis tristitia est sine invidiae culpa.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quando motus est sensualitatis tantum, non potest esse peccatum mortale; sed quando motus tristitiae ex deliberatione rationis procedit, tunc non solum est sensualitatis, sed etiam rationis; et ideo potest esse peccatum mortale.

Quamvis etiam dici possit, quod huiusmodi nomina passionum quandoque signant ipsos simpliciter motus voluntatis; et secundum hoc tristitia non erit in sensualitate, sed in parte rationali.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illud quod est mortale ex genere, non potest fieri veniale, si actus sit perfectus; potest tamen contingere propter imperfectionem actus, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod impedire bonum alicuius potest esse absque peccato mortali propter imperfectionem actus, quia illud quod impeditur, non habet plenam rationem boni, aut quia est parvum, aut quia est indebitum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod motus subreptitius invidiae est imperfectus; et talis etiam invidiae motus est in pueris, qui non habent usum rationis.

RA6

Unde patet responsio ad sextum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quodcumque aliquis tristatur de felicitate alterius propter nocumentum quod exinde sibi vel suis imminet, talis tristitia non est invidiae, sed timoris; unde quandoque potest esse sine peccato, sicut dictum est.

RA8

Ad octavum dicendum, quod invidia respicit duo obiecta. Est enim tristitia de prosperitate alicuius boni; et secundum hoc duabus virtutibus contrariari potest; ex parte enim prosperitatis, de qua dolet, contrariatur ei misericordia, quae dolet de adversitate bonorum; ex parte autem boni, de cuius prosperitate tristatur, opponitur ei ira per zelum, quae intelligitur per Nemesim, quando scilicet aliquis tristatur de hoc quod aliqui mali in sua

impietate prosperantur. Et quamvis misericordia et Nemesis passiones videantur secundum rationem tristitiae, tamen secundum quod supervenit electio rationis accipiunt rationem virtutis.

RC

Similiter ea quae in contrarium obiiciuntur facile est solvere.

RC1

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius ibi loquitur de invidia secundum quod est peccatum mortale; et de tali etiam cordis invidia loquitur beatus Petrus, quae quidem meretur aequalem poenam homicidio quantum ad genus poenae; quia utrumque meretur poenam aeternam.

RC2

Unde patet solutio ad secundum.

RC3

Ad tertium dicendum, quod peccatum mortale contrariatur omni virtuti peccantis.

Invidia autem, ut Isidorus dicit, contrariatur omni virtuti, non ipsius peccantis, sed alterius. Unde per hoc probari non posset quod invidia sit peccatum mortale.

RC4

Ad quartum dicendum, quod invidia non est odium hominis, sed felicitatis, prout sub odio comprehenduntur omnes passiones animae tendentes in malum, quae ex odio derivantur.

Quod autem dicitur odium esse ira inveterata, non est sic intelligendum quasi omne odium sit tale, sicut est aliquis status motus odii; sed quia ira inveterata odium causat.

RC5

Ad quintum dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de invidia secundum quod est peccatum mortale.

¶3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum invidia sit vitium capitale.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia ad vitium capitale pertinet habere filias, non autem ad ipsum pertinet quod sit alterius filia. Sed invidia est filia superbiae, sicut Augustinus dicit in Lib. De sancta virginitate.

Ergo invidia non est vitium capitale.

AG2

Praeterea, invidia est tristitia quaedam, ut iam dictum est.

Tristitia autem importat quemdam terminum appetitivi motus; ubi enim homo incurrit malum quod prius oderat, contristatur. Ergo invidia non est vitium capitale; quia de ratione vitii capitalis est quod ex eo omnia alia vitia oriantur.

AG3

Praeterea, cuilibet vitio capitali assignantur aliquae filiae. Sed invidia non videtur habere aliquas filias; assignat enim Gregorius in XXXI Moral., ei quinque filias, quae sunt odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis, afflictio in prosperis; quorum nullum videtur esse filia invidiae: nam odium magis nascitur ex ira; susurratio autem et detractio et exultatio in adversis procedunt ex odio; afflictio autem in prosperis videtur esse idem quod invidia. Ergo invidia non est vitium capitale.

SC

Sed contra, est quod Gregorius XXXI Moralium, connumerat invidiam inter vitia capitalia.

CO

Respondeo. Dicendum quod, sicut supra, dictum est, vitia capitalia sunt ex quibus alia vitia nata sunt oriri secundum rationem causae finalis. Finis habet rationem boni. Eodem autem modo tendit appetitus in bonum, et in fruitionem boni, quae est delectatio; et ideo sicut appetitus ex intentione boni movetur ad aliquid agendum, ita etiam ex intentione delectationis.

Est autem considerandum quod sicut bonum est finis appetitivi motus qui est prosecutio, ita malum est finis appetitivi motus qui est fuga; sicut enim aliquis volens obtinere bonum, prosequitur ipsum, ita aliquis volens carere malo, fugit ab ipso; et sicut delectatio est fruitio boni, ita tristitia est quaedam malitia, secundum quam animus opprimitur a malo. Et ideo ex hoc quod homo repudiat tristitiam, inducitur ad multa facienda per quae tristitiam repellat vel ad quae tristitia inclinat. Sic ergo quia invidia est tristitia alienae gloriae, in quantum apprehenditur ut quoddam malum, consequens est ut homo ex invidia tendat ad aliqua inordinate facienda contra proximum; et secundum hoc est invidia vitium capitale.

In hoc autem conatu invidiae est aliquid tamquam principium, et aliquid tamquam terminus.

Principium quidem est ut aliquis excludat gloriam alterius, quae eum contristat; quod quidem fit diminuendo bona eius, sive mala de eo dicendo et latenter, quod fit per susurrationem, et manifeste, quod fit per detractorem.

Terminus autem huius conatus potest considerari dupliciter. Uno quidem modo respectu eius cui invidet; et sic motus invidiae interdum terminatur ad odium, scilicet ut homo non solum tristetur de superexcellencia alterius; sed ulterius, velit simpliciter mala eius.

Alio vero modo terminus huius conatus potest accipi ex parte ipsius invidentis; qui si quidem possit consequi finem intentum, ut diminuat gloriam proximi, gaudet; et sic ponitur filia invidiae exultatio in adversis. Si autem non possit consequi suum propositum, ut scilicet impediatur gloriam proximi, tristatur; et sic ponitur filia invidiae afflictio in prosperis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Gregorius dicit XXXI Moraliū, superbia communis mater est omnium vitiorum; unde per hoc quod invidia est filia superbiae non excluditur quin invidia sit vitium capitale.

RA2

Ad secundum dicendum, quod tristitia etsi sit terminus in exequendo, est tamen primum in intentione, in quantum scilicet ex fuga tristitiae multi alii motus procedunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet eadem vitia ex diversis vitiis secundum diversas rationes oriri. Odium ergo nascitur ex ira secundum quod ille qui ad iram provocavit, laesionem intulit; ex invidia autem secundum quod eius bonum cui invidetur, apprehenditur ut impeditivum propriae excellentiae.

Similiter etiam susurratio et detractio et exultatio in adversis oriuntur ex odio in quantum diminuit omne bonum et procurat omne malum sui inimici; haec ex invidia proveniunt secundum solam rationem removendi excellentiam. Afflictio autem in prosperis est aliquo modo ipsa invidia, et quodammodo filia eius; secundum enim quod aliquis tristatur de prosperis alicuius, in quantum adversatur singulari excellentiae alicuius, sic est ipsa invidia; secundum vero quod aliquis tristatur de prosperis alicuius ea ratione quia eveniunt contra suum conatum ad impediendum ea, sic est filia invidiae.

|q11 Quaestio 11

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum accidia sit peccatum.

PR2

Secundo utrum accidia sit peccatum speciale.

PR3

Tertio utrum sit peccatum mortale.

PR4

Quarto utrum sit peccatum capitale.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum accidia sit peccatum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Virtus enim et peccatum, cum sint contraria, sunt in eodem genere. Sed virtus est in genere amoris: dicit enim Augustinus in Lib. De moribus ecclesiae, et XV de civitate Dei, quod virtus est ordo amoris.

Cum ergo accidia non sit in genere amoris, sed magis sit tristitia quaedam, ut Damascenus dicit, videtur quod accidia non sit peccatum.

AG2

Praeterea, in psalm. Cvi, super III: confitemini, ponit Glossa, quatuor tentationes, quae sunt error, difficultas vincendarum concupiscentiarum, taedium et tempestas saeculi. Sed error et difficultas et tempestas saeculi non sunt peccata. Ergo nec taedium, quod est accidia, est peccatum.

AG3

Praeterea, omne peccatum est ab homine, secundum illud Oseae, XIII, 9: perditio tua (ex te), Israel. Sed accidia, cum sit quaedam tristitia, non est ab homine; quia II ad Cor., IX, 7, super illud, non ex tristitia aut ex necessitate, dicit Glossa: si cum tristitia facis, fit de te, non tu tamen facis. Ergo accidia non est peccatum.

AG4

Praeterea, non potest contingere quod actus sit simul meritorius et peccatum. Sed aliquis actus cum accidia factus, est meritorius; puta, cum aliquis ex voto vel obedientia ieiunat; et tamen ieiunium ipsum contristat; et sic est ibi accidia, quae est tristitia de bono spirituali virtutis. Ergo accidia non semper est peccatum.

AG5

Praeterea, Damascenus dicit in II Lib., quod accidia est tristitia aggravans.

Sed aggravatio magis videtur esse poena quam culpa. Ergo accidia non est peccatum, sed magis poena.

AG6

Praeterea, accidia videtur esse tristitia vel taedium interni boni, de quo dicitur in Glossa, super illud psalm.

Cvi, 18: omnem escam abominata est anima eorum. Si ergo accidia sit peccatum, aut est peccatum quia non accipit spirituale bonum, aut quia eo spreto accipit corporale bonum.

Sed non potest esse peccatum quia non accipit spirituale bonum, quia non accipere non est actus sed privatio quaedam; omnis autem laus et vituperium sequitur aliquem actum, ut Philosophus dicit in I ethic.; vituperium autem peccato debetur.

Restat ergo, si accidia sit peccatum, quod sit quia prosequitur aliquod corporale bonum spirituali contempto. Sed prosecutio boni videtur pertinere ad concupiscibilem, sicut fuga mali ad irascibilem. Ergo videtur quod accidia sit in concupiscibili, cum magis videatur ad irascibilem pertinere.

AG7

Praeterea, greg. Dicit XI Moralium, quod accidia est interna mentis tristitia, per quam quis minus devote orat aut psallit. Sed non est in potestate hominis quod devote oret.

Ergo non est in potestate hominis quod accidiam vitet. Accidia ergo non est peccatum; quia nullus peccat in eo quod vitare non potest.

AG8

Praeterea, Damascenus in L. II ponit accidiam speciem quamdam tristitiae, quae est una de quatuor passionibus. Sed passiones non sunt peccata, quia secundum eas nec laudamur nec vituperamur. Ergo accidia non est peccatum.

AG9

Praeterea, illud quod eligit sapiens non est peccatum. Sed accidiam sive tristitiam eligit sapiens; dicitur enim Eccle., VII, 5, quod cor sapientis ubi tristitia. Ergo accidia sive tristitia non est peccatum.

AG10

Praeterea, illud quod Deus remunerat, non est peccatum. Sed Deus tristitiam remunerat; dicitur enim Malach., III, 14, ex persona malorum: quod emolumentum (habuimus), quia custodivimus praecepta eius, et ambulavimus tristes coram eo? ergo accidia seu tristitia non est peccatum.

SC

Sed contra, est quod greg. XXXI mor., accidiam inter alia peccata connumerat; et similiter Isidorus in libro de summo bono.

CO

Respondeo. Dicendum quod sicut ex Damasceno, patet accidia tristitia quaedam est, unde Gregorius in moralibus loco accidiae quandoque ponit tristitiam. Obiectum autem tristitiae est malum praesens, ut Damascenus dicit. Sicut autem est duplex bonum, unum quod est vere bonum, et aliud quod est apparens bonum, propter hoc quod est secundum quid bonum (non enim est vere bonum quod non est simpliciter bonum) ita etiam est duplex malum: quoddam quod est vere et simpliciter malum, et quoddam quod est apparens et secundum quid malum, et simpliciter est vere bonum. Sicut ergo amor et concupiscentia et delectatio quae sunt de vero bono sunt laudabilia, quae autem sunt de apparenti bono et non vere bono, sunt vituperabilia, ita etiam odium, fastidium et tristitia quae sunt de eo quod est vere malum, sunt laudabilia; quae autem sunt de eo quod est secundum quid vel apparens bonum et simpliciter malum, sunt vituperabilia et peccata.

Accidia autem est taedium vel tristitia boni spiritualis et interni, ut Augustinus dicit super illud psalm. Cvi, 18: omnem escam abominata est anima eorum. Et ideo cum internum et spirituale bonum sit vere bonum, et non possit esse malum nisi apparens, in quantum scilicet contrariatur carnalibus desideriis, manifestum est quod accidia, cum sit tristitia, potest dupliciter considerari: uno modo secundum quod est actus appetitus sensitivi, alio modo secundum quod est actus appetitus intellectivi, qui est voluntas. Omnia enim huiusmodi affectionum nomina secundum quidem quod sunt actus appetitus sensitivi, passiones quaedam sunt; secundum vero quod sunt actus appetitus intellectivi, sunt simplices motus voluntatis.

Peccatum autem per se et proprie est in voluntate, ut dicit Augustinus.

Et ideo si accidia nominet actum voluntatis refugientis internum et spirituale bonum, potest habere perfectam rationem peccati; si vero accipiatur prout est actus appetitus sensitivi, non habet rationem peccati nisi ex voluntate, in quantum scilicet talis motus potest a voluntate prohiberi; unde si non prohibetur, habet aliquam rationem peccati, sed imperfectam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod amor est principium omnium affectionum, ut patet per Augustinum XIV de Civit. Dei: et ideo cum dicitur quod virtus est ordo amoris, est praedicatio per causam, non per essentialiter; non enim omnis virtus essentialiter est amor, sed omnis affectio virtutis derivatur ex aliquo amore ordinato; et similiter omnis affectio peccati derivatur ab aliquo inordinato amore.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ille modus argumentandi non est efficax. Non enim oportet ut quidquid praedicatur de uno dividendum aliquod commune, praedicetur etiam de aliis; illa enim quae connumerantur ad invicem ut dividenda aliquod commune, in illo communi conveniunt; non autem necesse est quod in quolibet

alio. Unde illa quatuor conveniunt in hoc communi quod est tentatio. Nihil autem prohibet quin unum eorum sit peccatum, et alia non sint peccata; sicut etiam tentatio quae est a carne, non est sine peccato; tentatio autem quae est ab hoste, potest esse omnino sine peccato.

RA3

Ad tertium dicendum, quod actus qui fiunt ex tristitia vel timore sunt mixti ex voluntario et involuntario, ut dicitur in III ethic.; et in quantum habent de involuntario, non sunt ex nobis, nam ipse modus tristitiae est ex nobis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquod opus secundum se consideratum esse tristabile, quod tamen est delectabile secundum quod refertur ad servitium Dei; unde etiam martyres dicuntur in lacrimis seminasse, ut Augustinus exponit.

Nec illa tristitia passionis est accidia, quia non est de interiori bono, sed de exteriori malo; de interiori enim bono martyres gaudebant; et tanto illud gaudium erat magis meritorium, quanto exterius malum erat magis contristans. Et similiter si aliquis voluntarie implens obedientiam vel praeceptum, tristetur de aliquo opere afflictivo vel laborioso; tristitia talis non est accidia, quia non est de interiori bono, sed de exteriori malo.

RA5

Ad quintum dicendum, quod tristitia dicitur esse aggravans, in quantum opprimit affectum, ne insurgat ad operandum; et secundum hoc aggravatio tristitiae in bonis, magis habet rationem culpae quam poenae, quia eius principium

RA6

Ad sextum dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis non distinguuntur secundum prosecutionem et fugam, quia eiusdem potentiae est prosequi bonum et fugere malum oppositum; sed distinguuntur secundum hoc quod ad irascibilem pertinet prosecutio vel fuga boni vel mali ardui; ad concupiscibilem vero prosecutio vel fuga boni absolute. Et secundum hoc, sicut spes et timor pertinent ad irascibilem, ita gaudium et tristitia pertinent ad concupiscibilem; unde accidia secundum quod est in appetitu sensitivo est in concupiscibili. Nec tamen oportet quod accidia non sit peccatum ex eo quod refugit bonum spirituale; tum quia ipsa fuga est quidam motus appetitivus, et non est privatio sola; tum quia etiamsi esset privatio sola, quae non est accipere spirituale bonum, hoc etiam posset habere rationem culpae. Et sic dicitur tunc peccatum omissionis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod devotio hominis est a Deo; sed secundum quod homo potest se disponere ad devotionem habendam, vel etiam devotionem impedire, secundum hoc indevotio est peccatum; licet in auctoritate inducta non dicatur quod accidia sit indevotio, sed quod ex ea procedat.

RA8

Ad octavum dicendum, quod Damascenus non loquitur de accidia secundum quod est peccatum, prout scilicet est tristitia de bono spirituali interno, sed universaliter, prout est de quocumque malo; et ideo loquitur de accidia secundum quod est species passionis, et secundum quod est peccatum.

RA9

Ad nonum et ad decimum dicendum, quod rationes illae procedunt de tristitia eius quod est malum simpliciter, quae laudabilis est.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum accidia sit speciale peccatum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Accidia enim, cum sit tristitia, delectationi opponitur. Sed delectatio non est specialis virtus: quilibet enim virtuosus delectatur in actu propriae virtutis, ut patet in I ethic..

Ergo tristitia de bono spirituali non est peccatum speciale.

AG2

Praeterea, illud quod consequitur ad omne peccatum, non est speciale peccatum. Sed tristitia spiritualis boni consequitur ad omne peccatum; unicuique enim est tristabile quod est sibi contrarium. Cuilibet enim peccato contrariatur aliquod spirituale bonum virtutis.

Ergo accidia non est speciale peccatum.

AG3

Sed dicendum, quod accidia tristatur de bono spirituali sub speciali ratione, in quantum scilicet est impeditivum corporalis quietis.

Sed contra, appetere corporalem quietem pertinet ad vitia carnalia. Eiusdem autem rationis est appetere aliquid et tristari de eius impedimento. Si ergo accidia non sit speciale peccatum nisi quia est impeditiva corporalis quietis,

sequeretur quod accidia sit peccatum carnale; cum tamen Gregorius ponat accidiam inter peccata spiritualia, ut patet in XXXI Moral..

Non ergo accidia est speciale peccatum.

SC

Sed contra, est quod Gregorius XXXI Moralium, connumerat ipsam aliis peccatis.

Ergo est speciale peccatum.

CO

Respondeo. Dicendum quod si accidia esset absolute tristitia cuiusdam boni spiritualis secundum quamcumque rationem, sequitur ex necessitate non esse peccatum speciale, sed quoddam consequens omnia peccata.

Ad hoc ergo quod ponatur speciale peccatum, oportet dici quod est tristitia de bono spirituali secundum aliquam specialem rationem.

Non autem potest dici quod ista specialis ratio sit secundum quod est impedimentum alicuius corporalis boni, quia secundum hoc accidia non esset peccatum distinctum ab illo peccato quod est circa illud corporale bonum; quia per eandem rationem aliquis delectatur in uno et refugit impedivum eius; sicut etiam in rebus naturalibus ex eadem virtute naturali est quod grave deserat superiorem locum et tendat in locum inferiorem; et propter hoc videmus, quod sicut propter gulam aliquis delectatur in cibo, ita etiam ex eodem vitio est quod tristetur de abstinentia cibi. Tamen hoc quod est esse impedivum boni corporalis, est ratio quare bonum spirituale est contristans, non tamen ratio quare tristitia de hoc bono sit peccatum speciale.

Est ergo considerandum, quod nihil prohibet aliquid in se consideratum esse speciale bonum, quod tamen est communis finis multorum; et secundum hoc caritas est specialis virtus, quia primo et principaliter est amor boni divini, secundario autem est amor boni proximorum; cuius bonum est finis omnium vel multorum aliorum bonorum. Sic ergo aliquod opus alicuius specialis virtutis, puta castitatis, potest esse amabile vel delectabile dupliciter. Uno modo secundum quod est opus talis virtutis et hoc est proprium castitati; alio modo secundum quod ordinatur ad bonum divinum et sic est proprium caritati.

Sic ergo dicendum est, quod de hoc speciali bono quod est bonum internum et divinum, tristari, facit accidiam esse speciale peccatum; sicut hoc bonum amare, facit caritatem specialem esse virtutem. Hoc autem bonum divinum est tristabile homini propter contrarietatem spiritus ad carnem: quia, ut dicit apostolus ad Galat. V, 17, caro concupiscit adversus spiritum; et ideo quando affectus carnis in homine dominatur, fastidit spirituale bonum tamquam sibi contrarium; sicut homo habens gustum infectum, fastidit cibum salubrem, et tristatur de eo, si quando oporteat eum sumere talem cibum. Talis ergo tristitia et abominatio seu taedium boni spiritualis et divini, accidia est, quod est speciale peccatum; unde ad hanc repellendam monet sapiens, Eccli. VI, 26: subiice humerum tuum et porta illam spiritualem sapientiam, et ne acedieris (in) vinculis illius.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio spiritualis boni et divini pertinet ad specialem virtutem, quae est caritas, secundum illud Galat. V, 22: fructus autem spiritus: caritas, gaudium, pax.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quilibet peccator tristatur de bono spirituali secundum specialem rationem virtutis illius cui contrariatur suum peccatum; sed secundum rationem boni spiritualis divini, quod est speciale obiectum caritatis, contristatur de ipso accidia.

RA3

Ad tertium patet responsio per id quod dictum est; contrarietas enim ad quietem corporalem, facit bonum spirituale esse contristabile, non autem facit specialem rationem peccati.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum accidia sit peccatum mortale.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Nullum enim peccatum mortale invenitur in viris perfectis. Sed accidia est tristitia, quae invenitur in viris perfectis, ex quorum persona dicit apostolus: quasi tristes, semper autem gaudentes. Ergo accidia non est peccatum mortale.

AG2

Praeterea, omne mortale contrariatur praecepto Dei. Sed accidia non videtur contrariari alicui praecepto, quia inter praecepta Decalogi non continetur aliquod praeceptum de delectatione. Ergo accidia non est peccatum mortale.

AG3

Praeterea, cum tristitia sit de malo praesenti, ut Damascenus dicit in II Lib., ideo accidia, quae est tristitia quaedam, oportet quod sit de aliquo malo praesenti, quod quidem sit vere bonum, malum autem apparens; nec potest esse de vere bono, quod est bonum increatum; tum quia praesentia talis boni non habet taedium nec

tristitiam (dicitur enim Sap. VIII, 16, de divina sapientia, quod non habet taedium conversatio eius, nec taedium convictus illius), tum etiam quia si sit praesens bonum increatum, non potest esse peccatum mortale.

Ergo relinquitur quod accidia sit tristitia de aliquo bono creato praesenti. Averti autem a bono creato non facit peccatum mortale; sed solum averti a bono incommutabili increato.

Ergo accidia non est peccatum mortale.

AG4

Praeterea, peccatum operis in eodem genere non est minus quam peccatum cordis.

Sed recedere opere ab aliquo bono creato spirituali ducente in Deum, non est peccatum mortale: non enim mortaliter peccat quicumque non ieiunat, vel quicumque non orat.

Ergo etiam nec recessus cordis per tristitiam a bono creato, semper est peccatum mortale; et ita accidia non est peccatum mortale ex suo genere; quia sic semper esset peccatum mortale, sicut homicidium et adulterium.

AG5

Sed diceretur, quod recessus operis ab aliquo bono creato debito, facit peccatum mortale. Sed contra, opera quae non sunt debita, quandoque magis sunt spiritualia; et tamen ab eis recedere non est peccatum mortale, nisi efficiantur necessaria per votum, immo etiam nullum peccatum est, si aliquis non servet virginitatem vel paupertatem. Ergo nec etiam omnis tristitia de bono spirituali est peccatum mortale.

AG6

Praeterea, recedere opere ab aliquo bono spirituali, non est peccatum mortale, nisi in quantum homo ad illud bonum obligatur.

Sed etiam si homo obligetur ad hoc quod operetur aliquod bonum spirituale, non tamen obligatur ad hoc quod cum delectatione illud operetur, quia delectatio facta in opere est signum habitus inhaerentis; et sic ad hoc non possunt obligari illi qui non habent habitum virtutis. Ergo etiam accidia, quae est de bono spirituali debito, non est peccatum mortale.

AG7

Praeterea, omne peccatum mortale est contrarium spirituali vitae. Sed non est de necessitate spiritualis vitae quod aliquis delectabiliter operetur, sed sufficit quod operetur; alioquin quicumque faceret opus quod debet, si non delectaretur in eo, peccaret mortaliter.

Ergo accidia, quae contrariatur spirituali delectationi, non est peccatum mortale.

AG8

Praeterea, ideo non quaelibet concupiscentia est peccatum mortale, quia ex corruptione naturae nobis imminet pronitas ad concupiscendum. Sed ex eadem corruptione imminet nobis pronitas ad quiescendum et ad refugiendum labores; quod videtur ad accidiam pertinere. Ergo non omnis accidia est peccatum mortale.

SC1

Sed contra. Est quod Damascenus dicit, quod accidia est tristitia quaedam. Sed non est tristitia secundum Deum, quia sic non esset peccatum. Ergo est tristitia saeculi. Sed tristitia saeculi mortem operatur, ut apostolus dicit, II ad Cor. VII, 10. Ergo accidia est peccatum mortale.

SC2

Praeterea, Augustinus XII super genes.

Ad litteram, dicit, quod Iacob dicens filiis suis: deducetis senectutem meam cum tristitia ad inferos; videtur hoc timuisse, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum. Omne autem illud quod retrahit a requie beatorum et reducit ad inferos peccatorum, est peccatum mortale.

Ergo tristitia quae est accidia, est peccatum mortale.

SC3

Praeterea, super illud: quare tristis es, anima? dicit Glossa, quod docet hic tristitiam saeculi fugiendam, quae patientiam et caritatem et spem extinguit, et totam bonam vitam confundit. Ergo accidia est peccatum mortale: hoc enim dicimus peccatum mortale quod caritatem et ceteras virtutes extinguit.

CO

Respondeo. Dicendum quod, ex praemissis de facili patet quod accidia, secundum quod est speciale peccatum, est peccatum mortale ex suo genere. Importat enim quamdam tristitiam ex repugnantia humani affectus ad bonum spirituale divinum; talis enim repugnantia contrariatur caritati manifeste, quae inhaeret bono spirituali et delectatur in ipso.

Cum ergo hoc faciat peccatum esse mortale quod contrariatur caritati, per quam est animae vita, manifeste sequitur quod accidia ex genere suo est peccatum mortale: quia, sicut dicitur I Ioan., III, 14, qui non diligit, manet in morte.

Et est considerandum, quod sicut invidia, quae est tristitia de bono proximi, est peccatum mortale ex suo genere, in quantum contrariatur caritati quantum ad dilectionem proximi; ita accidia, quae est tristitia boni spiritualis divini, est peccatum mortale ex suo genere, in quantum contrariatur caritati quantum ad dilectionem Dei. Hoc tamen verificatur in omnibus peccatis quae sunt mortalia ex suo genere, quod motus imperfecti ex genere talium peccatorum non sunt peccata mortalia, qui scilicet sunt absque deliberatione rationis.

Unde tales motus accidiaie sunt peccata venialia, sicut supra, de motibus invidiae dictum est. Sed quando affectus carnalis ita praevallet rationi ut ex deliberatione homo tristetur de bono spirituali divino, manifeste talis motus voluntatis est peccatum mortale.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in viris perfectis potest esse imperfectus motus accidiaie saltem in sensualitate, propter hoc quod nullus est ita perfectus in quo non remaneat aliqua contrarietas carnis ad spiritum. Apostolus tamen non videtur ibi loqui de tristitia boni spiritualis, quae est accidia; sed potius de tristitia, quae est de malis temporalibus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod accidia contrariatur praecepto de sanctificatione sabbati, in quo mandatur, secundum quod est praeceptum morale, quies mentis in Deo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus, secundum quod est praesens menti, non compatitur secum tristitiam vel peccatum mortale; unde accidia non est tristitia de praesentia ipsius Dei, sed de aliquo bono quod est per participationem divinum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod accidia non est recessus mentalis a quocumque bono spirituali, sed a bono spirituali cui mens ex necessitate debet inhaerere, quod est bonum divinum, sicut iam dictum est.

RA5

Et per hoc patet solutio ad quintum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de bono spirituali alicuius actus particularis virtutis; quod enim homo delectetur, non cadit sub praecepto; sed quod delectetur de Deo, hoc cadit sub praecepto, sicut et quod homo Deum diligit, quia delectatio amorem consequitur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod delectatio quae provenit ex caritate, cui contrariatur accidia, est de necessitate spiritualis vitae, sicut et ipsa caritas; et ideo accidia est peccatum mortale.

RA8

Ad octavum dicendum, quod sicut concupiscentia, quae est tantum in sensualitate, quae provenit ex corruptione naturae, non est peccatum mortale, quia est motus imperfectus, ita etiam nec talis accidia est peccatum mortale.

|a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum accidia sit vitium capitale.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Sicut enim delectatio procedit ex amore, ita tristitia procedit ex odio. Sed odium non est vitium capitale. Ergo multo minus accidia, quae est tristitia quaedam.

AG2

Praeterea, vitia capitalia dicuntur quae inclinant ad actus aliorum peccatorum. Sed accidia non videtur esse huiusmodi, sed magis immobile reddere: est enim tristitia aggravans, ut Damascenus dicit.

Ergo accidia non est vitium capitale.

AG3

Praeterea, vitium capitale est quod habet aliquas filias. Sed accidiaie non videntur esse filiae quae ei assignantur a Gregorio, XXXI Moral.. Malitia enim est commune ad omnia peccata; rancor autem pertinet ad odium, quod ex ira nascitur; pusillanimitas vero et desperatio pertinent ad irascibilem, in qua non est accidia, sed magis in concupiscibili; torpor autem circa praeceptum, videtur idem esse quod accidia; evagatio vero mentis videtur contrariari rationi tristitiae, quae est constrictiva. Ergo accidia non debet poni vitium capitale.

SC

Sed contra, est auctoritas Gregorii, qui accidiam sive tristitiam inter vitia capitalia computat, XXXI Moral..

CO

Respondeo. Dicendum quod sicut supra, dictum est, vitium capitale est ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causae finalis. Sicut autem homines propter delectationem quamdam procedunt ad multa facienda vel vitanda; ita etiam et propter tristitiam fugiendam; utrumque enim eiusdem rationis esse videtur; sicut quaerere bonum et fugere malum. Cum ergo accidia sit quaedam tristitia de bono divino interno, sicut invidia de bono proximi, ut dictum est, et sicut ex invidia multa vitia oriuntur in quantum homo multa facit inordinate ad huiusmodi tristitiam repellendam quae consequitur de bono proximi: ita etiam et accidia est vitium capitale.

Sed quia nullus homo est qui absque delectatione in tristitia manere possit, ut Philosophus dicit in VIII eth., ideo ex tristitia duo consequuntur: quorum unum est ut recedat a contristantibus, aliud est ut ad alia transeat in quibus

delectetur; et secundum hoc Philosophus dicit in II ethic., quod illi qui non possunt gaudere delectationibus spiritualibus, ut plurimum transferunt se ad delectationes corporales; et secundum hoc ex tristitia quae concipitur ex spiritualibus bonis, sequitur evagatio circa illicita, in quibus animus carnalis delectatur.

In fuga autem tristitiae talis processus attenditur quod primo quidem homo ea fugit, secundo etiam prosequitur. Ad fugam autem spiritualium bonorum quae delectari possunt, pertinet et recessus a bono divino sperato, et haec est desperatio; et iterum recessus a bono spirituali agendo; quae quidem quantum ad communia, quae sunt de necessitate salutis, est torpor, circa praecepta; quantum autem ad ardua quae cadunt sub consiliis, est pusillanimitas.

Ulterius autem contingit quod si aliquis invitus detineatur in spiritualibus bonis quae ipsum contristant, concipit primo quidem indignationem ad praelatos vel ad quascumque personas in his detinentes, et hic est rancor; secundo vero concipit indignationem et odium contra etiam ipsa spiritualia bona, et haec proprie est malitia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in virtutibus animi amor, ex quo oritur delectatio, ponitur principalis virtus, quae est caritas: quia bonum divinum et bonum proximi est secundum se amabile; non autem est secundum se odibile, sed solum secundum quod ex aliquo accidente contristat; et ideo magis accipiuntur capitalia vitia secundum tristitiam quam secundum odium.

RA2

Ad secundum dicendum, quod accidia immobilizat quidem ab his de quibus contristatur; sed ad contraria promptum reddit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod malitia hic non accipitur secundum quod est communis omni peccato, sed secundum quod importat quamdam impugnationem spiritualium bonorum.

Nihil enim prohibet quin rancor ex ira et ex accidia generetur: idem enim potest ex diversis causis secundum diversas rationes causari.

Quod autem pusillanimitas et desperatio pertinent ad irascibilem, non impedit quin ex accidia causentur; quia passiones irascibilis omnes causantur ex passionibus concupiscibilis.

Torpor autem circa ipsa agenda, non est ipsa tristitia, sed tristitiae effectus. Unde ex accidia oritur tristitia, sicut ex hoc ipso quod constringit, gravat cor; et ideo huiusmodi gravedinem fugiens ad alia evagatur.

|q12 Quaestio 12

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum omnis ira sit mala; vel aliqua ira sit bona.

PR2

Secundo utrum ira possit esse peccatum vel non.

PR3

Tertio utrum ira sit peccatum mortale.

PR4

Quarto utrum ira sit levius peccatum odio et invidia.

PR5

Quinto utrum ira sit vitium capitale.

|a1 Articulus 1

TTA

Mala, vel aliqua ira sit bona.

TTB

Et videtur quod omnis ira sit mala.

AG1

Hieronymus enim exponens illud Matth., cap. V, 22: qui irascitur fratri suo, sic dicit: in aliquibus codicibus additur, sine causa; ceterum in veris definita sententia est, et ira penitus tollitur. Si enim iubemur orare pro persequentibus, omnis irae occasio tollitur; et hoc omnino est et sine causa, quia ira viri iustitiam Dei non operatur. Ergo omnis ira est mala et prohibita.

AG2

Praeterea, sicut dionysius dicit in c. IV de div. Nomin., ira est naturalis cani, innaturalis autem homini. Sed id quod est contra naturam hominis, est malum et peccatum, ut patet per Damascenum in III Lib..

Ergo omnis ira est peccatum.

AG3

Praeterea, malum animae humanae est praeter rationem, ut ibidem dionysius dicit.

Sed ira est semper praeter rationem; dicit enim Philosophus in VII ethic.: videtur ira audire secundum quid rationem; obaudire autem idest non perfecte audire, ut postea exponit. Ergo ira semper est mala.

AG4

Praeterea, Dominus, Matth., VII, 3-5, arguit eum qui habet trabem in oculo suo, et vult eicere festucam de oculo fratris sui. Multo magis ergo est arguendus qui trabem in oculo suo ponit, ut eiciat festucam de oculo alterius. Sed talis est quicumque irascitur ut alium corrigat. Dicit enim cassianus in VIII Lib. De institutione coenobiorum, quod quilibet iracundiae motus effervens excaecat oculum cordis. Ergo arguendus est quicumque irascitur ad corrigendum fratrem suum; et multo magis, si ex quacumque alia causa aliquis irascitur.

AG5

Praeterea, perfectio hominis consistit in imitatione divina; unde dicitur Matth., V, 48: estote perfecti, sicut pater vester perfectus est. Sed sicut dicitur Sap., XII, 18, Deus cum tranquillitate iudicat. Ira autem quietem mentis subvertit, ut Gregorius dicit, V Moral..

Ergo omnis ira derogat perfectioni humanae, utpote separans nos a similitudine divina.

AG6

Praeterea, omne quod est bonum vel indifferens, est utile ad actum virtutis: quia usus bonorum est actus virtutis, ut Augustinus dicit in II de libero arbit..

Sed nulla ira est utilis ad virtutem; dicit enim cassianus in Lib. Praedicto: cum apostolus dicit, omnis ira tollatur a nobis, nullam penitus necessariam et utilem nobis excipit. Tullius etiam dicit in IV de tusculanis quaestionibus: fortitudo non indiget advocata iracundia; satis suis armis munita perfecta est. Ergo nulla ira est bona.

AG7

Praeterea, Gregorius dicit V Moral.: cum tranquillitatem mentis ira diverberat, dilaniatam quodammodo scissamque perturbat, ut sibimet ipsi non congruat, ac vim intimae similitudinis amittat, et sic patet quod ira maxime animae nocet: sed malum dicitur quia nocet, ut dicit Augustinus in Enchir.. Ergo omnis ira est mala.

AG8

Praeterea, Levit., XIX, 17, super illud: ne oderis fratrem tuum in corde tuo, dicit Glossa, quod ira est libido ultionis. Sed quaerere ultionem est contra legem divinam; subditur enim ibidem: ne quaeras ultionem. Ergo ira semper est peccatum.

AG9

Praeterea, de similibus idem est iudicium.

Ergo et de similiter nominatis similiter debet iudicari. Sed ira nominatur inter alia vitia capitalia: quodlibet autem aliorum quae dicuntur vitia capitalia, semper est malum et nunquam bonum, ut patet discurrenti per singula.

Ergo ira semper est mala, et nunquam bona.

AG10

Praeterea, principia etsi sint minima quantitate, sunt tamen maxima virtute, ut Philosophus dicit. Sed capitalia vitia sunt quaedam principia peccatorum.

Ergo sunt maxima in malo. Non ergo habent aliquam permixtionem boni; et sic nulla ira est bona.

AG11

Praeterea, illud quod impedit optimum actum hominis, est malum. Sed ira etiam quae est ex zelo rectitudinis, impedit optimum actum hominis, scilicet contemplationem; dicit enim Gregorius V Moral.: cum quis a recti aemulatione concutitur, ea quae nisi tranquillo corde percipi non potest contemplatione, dissipatur. Ergo omnis ira est mala.

AG12

Praeterea, sicut tullius dicit in IV de tusculanis quaest., passiones sunt quidam morbi animae. Sed omnis morbus corporalis est malum corporis. Ergo omnis passio animae est malum eius. Sed ira est quaedam passio animae. Ergo omnis ira est mala.

AG13

Praeterea, Philosophus dicit in Lib. Topic., quod patiens et abstinens est qui patitur et non deducitur; mitis autem et temperatus qui non patitur; et per hoc habetur, quod virtuosum esse consistat in nihil pati; et sic omnis passio repugnat virtuti. Sed omne tale est malum. Ergo omnis ira cum sit passio, est malum.

AG14

Praeterea, quicumque usurpat sibi quod Dei est, peccat. Sed quicumque irascitur, usurpat sibi vindictam, quae competit soli Deo, secundum illud Deut., XXXII, 35: mihi vindicta ira enim est appetitus vindictae, ut Philosophus dicit.

Ergo quicumque irascitur, peccat.

AG15

Praeterea, valerius maximus, narrat de Archita tarentino, quod cum servus suus eum offendisset, dixit: graviter te punirem, nisi tibi iratus essem. Ergo videtur quod ira impedit debitam correctionem.

AG16

Praeterea, si aliqua ira sit bona, haec non est nisi illa quae insurgit contra peccatum.

Sed nulla est talis, quia ira, cum sit passio appetitus sensibilis, non insurgit nisi contra malum sensibile. Ergo nulla ira est bona.

SC1

Sed contra. Chrysostomus dicit super Matth.: qui sine causa irascitur reus erit; qui vero cum causa, non erit reus. Nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec iudicia stant, nec crimina compescuntur. Ergo aliqua ira est bona et necessaria.

SC2

Praeterea, praecepta divina ad nihil inducunt nisi ad bonum. Sed ex praecepto divino inducimur ad irascendum, secundum illud Ephes., IV, 26: irascimini, et nolite peccare; et Glossa exponit: irascimini contra peccantes, quod est naturalis motus animae, qui solet ad profectum pertinere delinquentium. Ideo irascendum dicit, ostendens hanc iram esse bonam. Non ergo omnis ira est mala.

SC3

Praeterea, Gregorius dicit V Moral.: non recte intelligunt qui irasci nos nobis tantummodo, non etiam proximis delinquentibus volunt. Si enim sic proximos ut nos amare praecipimur; restat ut sic eorum erroribus sicut nostris vitiis irascamur.

SC4

Praeterea, Damascenus dicit in III Lib., quod ira fuit in Christo; in quo tamen nullum peccatum fuit, ut dicitur I Petri, II, 22. Ergo non omnis ira est peccatum.

SC5

Praeterea, omne peccatum est vituperabile.

Sed non omnis qui irascitur, vituperatur, ut Philosophus dicit in II ethic.. Ergo non omnis ira est peccatum.

CO

Respondeo. Dicendum quod circa hanc quaestionem fuit olim controversia apud Philosophos; nam stoici dixerunt omnem iram esse vitiosam; Peripatetici autem dicebant, aliquam iram esse bonam.

Ut ergo circa hoc quid sit verius videatur, considerandum est, quod in ira, sicut in qualibet alia passione, duo possumus considerare: unum quod est quasi formale, aliud quod est quasi materiale. Formale quidem in ira est id quod est ex parte animae appetitivae, quod scilicet ira sit appetitus vindictae; materiale autem id quod pertinet ad commotionem corporalem, scilicet quod ira sit accensio sanguinis circa cor.

Ita ergo si consideretur ira secundum id quod est formale in ea, sic potest esse et in appetitu sensitivo et in appetitu intellectivo qui est voluntas, secundum quam aliquis potest velle sumere vindictam; et secundum hoc manifestum est quod ira potest esse et bona et mala. Manifestum est enim quod quando aliquis quaerit vindictam secundum debitum iustitiae ordinem, hoc est virtutis; puta, cum vindictam quaerit ad correctionem peccati, servato ordine iuris; et hoc est irasci contra peccatum.

Cum autem aliquis inordinate appetit vindictam, est peccatum: vel quia quaerit vindictam praeter ordinem iuris, vel quia quaerit vindictam magis intendens exterminationem peccantis quam abolitionem peccati; et hoc est irasci in fratrem; et quantum ad hoc non fuisset discordia inter stoicos et Peripateticos; nam stoici etiam concessissent, quod aliquando voluntas vindictae est virtuosa.

Sed quantum ad secundum, quod est materiale in ira, scilicet commotio cordis, tota controversia versabatur; quia huiusmodi commotio iudicium rationis impedit, in quo consistit principaliter bonum virtutis; et ideo ex quacumque causa aliquis irascatur, videtur hoc esse in detrimentum virtutis, et pro tanto videtur quod omnis ira sit vitiosa.

Sed si quis recte consideret, inveniet stoicos in sua consideratione tripliciter defecisse.

Primo quidem quantum ad hoc quod non distinguebant inter id quod est optimum simpliciter, et id quod est optimum huic. Contingit enim aliquid esse melius simpliciter, quod non est huic melius; sicut philosophari est simpliciter melius quam ditari; sed indigenti necessariis ditari est melius, ut dicitur in III topic.; et furiosum esse est bonum cani secundum conditionem suae naturae; quod tamen non est homini bonum. Sic ergo, quia natura hominis composita est ex anima et corpore et ex natura intellectiva et sensitiva, ad bonum hominis pertinet quod secundum se totum virtuti subdatur, scilicet et secundum partem intellectivam et secundum partem sensitivam et secundum corpus; et ideo ad virtutem hominis requiritur ut appetitus debitae vindictae non solum sit in parte rationali animae, sed etiam sit in parte sensitiva, et in ipso corpore, et ipsum corpus moveatur ad serviendum virtuti.

Secundo vero non consideraverunt, quod ira et aliae huiusmodi passiones dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo antecedenter; et sic necesse est ut semper ira et omnis huiusmodi passio iudicium rationis impediatur, quia anima maxime iudicare potest veritatem in tranquillitate quadam mentis; unde Philosophus etiam dicit, quod in quiescendo fit anima sciens et prudens. Alio modo potest se habere ira ad iudicium rationis ut consequenter; quia scilicet postquam ratio diiudicavit et ordinavit modum vindictae, tunc passio insurgit ad exequendum; et sic ira et aliae huiusmodi passiones non impediunt iudicium rationis, quia iam praecessit; sed magis adiuvant ad promptius exequendum, et in hoc sunt utiles virtuti; unde Gregorius dicit in V Moral.: curandum summopere est, ne ira, quae ut instrumentum virtutis assumitur, menti dominetur, nec quasi domina praebeat, sed velut ancilla ad obsequium parata a rationis tergo nequaquam recedat; tunc enim robustius contra vitia erigitur, cum subdita rationi famulatur.

Tertio defecerunt stoici in hoc quod non recte accipiebant iram et alias passiones. Cum enim non omnes motus appetitivi sint passiones, non distinguebant passiones ab aliis appetitivis motibus in hoc quod alii appetitivi

motus sunt in voluntate, passiones autem in appetitu sensitivo; quia non distinguebant inter utrumque appetitum; sed passiones dicebant motus appetitivos transgredientes temperiem ordinatae rationis; unde dicebant, eas esse morbos quosdam animae, sicut morbi corporis transgrediuntur temperiem sanitatis; et secundum hoc oportebat quod omnis ira et omnis passio sit mala.

Sed quia ira secundum veritatem dicitur quicumque motus appetitus sensitivi, et huiusmodi motus potest esse ordinatus a ratione, et secundum quod consequitur iudicium rationis, deservit rationi ad prompte exequendum; et hoc exigit conditio naturae humanae ut appetitus sensitivus moveatur a ratione.

Inde est quod necesse est dicere secundum Peripateticos, aliquam iram esse bonam et virtuosam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus loquitur de ira qua quis irascitur fratri, ut patet ex verbis Domini, quae exponit: omnis autem talis ira est mala; sed ira quae est contra peccatum, est bona, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ira praedominans rationi non est naturalis homini; sed naturale est ei ut ira rationi deserviat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de ira incontinentis, quae non subiicitur rationi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ira quando consequitur iudicium rationis turbat quidem aliquantulum rationem, sed iuvat ad promptitudinem executionis; unde non tollit ordinem rationis qui iam ex praecedenti iudicio rationis stabilitus est; unde et Gregorius dicit in Moral., quod ira per vitium excaecat oculum mentis; sed ira per zelum non excaecat, sed solum turbat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Deus est incorporeus; unde sicut sine membris corporis operatur, ita sine appetitu sensitivo; et tamen ad virtutem hominis pertinet quod motu appetitus sensitivi utatur, sicut etiam quod utatur corporeis instrumentis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ira praeveniens iudicium rationis, non est utilis ad virtutem, sed nociva; subsequens autem est utilis ad exequendum, sicut dictum est.

RA7

Ad septimum dicendum, quod illa verba Gregorii sunt intelligenda de ira per vitium; unde ipse etiam in sequentibus ostendit esse aliam iram laudabilem et virtuosam.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ultio prohibetur in lege quae fit ex solo livore vindictae; non autem illa quae est ex zelo iustitiae.

RA9

Ad nonum dicendum, quod iudicium non est sumendum ex nominibus, sed ex natura rerum; unde non oportet quod quaecumque similiter nominantur, idem iudicium sortiantur; alioquin tolleretur fallacia aequivocationis.

Est ergo sciendum quod, sicut Philosophus dicit in IV ethic., vitia opposita mansuetudini sunt innominata; et ideo utimur nomine passionis pro nomine vitii capitalis.

Et quia passio potest esse bona et mala, ideo ira potest esse bona et mala. Aliqua autem vitia capitalia nominantur nominibus propriis vitiorum; et ideo semper sunt mala.

RA10

Ad decimum dicendum, quod sicut dionysius dicit IV cap. De divin. Nomin., malum non agit nisi virtute boni; et ideo vitia capitalia non habent quod sint principia ex ratione mali, sed potius ex ratione boni, secundum quam fines eorum sunt appetibiles, et moventes ad aliquos actus. Unde non oportet quod vitia capitalia sint maxime et pure mala. Et tamen potest dici quod ira, secundum quod est vitium capitale, nunquam est bona.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod non omne illud quod est impeditivum melioris est malum; alioquin matrimonium esset malum, quia impedit verginitatem; sed ulterius id quod est impeditivum alicuius boni ad horam potest etiam esse pro tempore illo melius. Unde licet contemplatio sit simpliciter optima inter humanas operationes, tamen in aliquo casu potest esse melior aliqua actio, ad quam coadiuvat ira.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod ratio illa procedit de ira secundum quod importat inordinatum motum, ut stoici accipiebant.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod Philosophus in Lib. Topic. Inducit pro exemplis quaedam quae non sunt vera secundum propriam opinionem; sed inducit ea ut probabilia secundum opiniones aliorum; et tale est quod dicit, quod virtus consistit in nihil pati; hoc enim erat probabile secundum opinionem stoicorum. In II autem topic., improbat opiniones eorum qui dicebant, virtutes esse impassibilitates quasdam.

Potest tamen dici quod virtus consistit in nihil pati inordinate.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod ille qui irascitur de peccato fratris sui, non quaerit vindictam sui, sed vindictam Dei; peccatum enim nihil aliud est quam offensa Dei; et ita ille qui iuste irascitur, non usurpat illud sibi quod Dei est.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod Architas non taxaverat modum vindictae; et ideo iratus nolebat taxare, ne excederet.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod in ira duo possunt considerari; scilicet causa irae quam initiat ratio, et hoc potest esse peccatum; et iterum nocumentum, in quod tendit appetitus sensitivus; et hoc est semper aliquid sensibile.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum ira possit esse peccatum, vel non.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Ira enim passio quaedam est. Sed passionibus non meremur neque demeremur, neque etiam laudamur aut vituperamur, ut patet per Philosophum in II ethic..

Ergo ira non est peccatum.

AG2

Praeterea, sicut homo claudus est homo, ita natura lapsa est natura. Sed irasci est naturae lapsae. Ergo irasci est aliquid conveniens naturae. Sed nullum tale est peccatum.

AG3

Praeterea, illud quod de se est ordinabile ad bonum vel ad malum, non debet iudicari esse peccatum. Sed ira potest determinari vel ad bonum vel ad malum. Ergo ira non est secundum se peccatum.

AG4

Praeterea, actus proprii naturalium virium animae non sunt peccata; quia peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit in II Lib..

Sed ira est actus potentiae irascibilis, quae est quaedam naturalis vis animae. Ergo ira non est peccatum.

AG5

Praeterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit.

Sed ira non est voluntaria, quia, ut Philosophus dicit in VII ethic., iratus cum tristitia operatur; tristitia autem est de his quae nobis nolentibus accidunt, ut Augustinus dicit XIV de Civit. Dei. Ergo ira non est peccatum.

AG6

Praeterea, illud quod non est in potestate nostra, non est peccatum; nullus enim peccat in eo quod vitare non potest, ut dicit Augustinus. Sed ira non est in potestate nostra: quia super illud psalm. IV, 5: irascimini, et nolite peccare, dicit Glossa, quod motus irae non est in potestate nostra. Ergo ira non est peccatum.

AG7

Praeterea, Philosophus dicit, quod ira est accensio sanguinis circa Cor. Sed hoc non importat aliquod peccatum. Ergo ira non est peccatum.

AG8

Praeterea, Hieronymus dicit in epistola ad Antonium monachum, quod irasci est hominis, sed non inferre iniuriam, est Christiani.

Sed illud quod est hominis in eo quod homo, non est peccatum. Ergo ira non est peccatum.

AG9

Praeterea, in omni peccato est conversio ad commutabile bonum. Sed in ira non est conversio ad commutabile bonum, sed magis ad malum, id est ad nocumentum proximo inferendum. Ergo ira non est peccatum.

SC

Sed contra, est quod apostolus dicit ad Ephes., IV, 31: omnis... Indignatio et ira tollatur a vobis; quod non diceret, nisi ira esset peccatum. Ergo ira est peccatum.

CO

Respondeo. Dicendum quod ira importat quemdam motum appetitus; non autem importat fugam sed prosecutionem; est enim appetitus alicuius rei consequendae. Et quia conveniens obiectum prosecutionis est bonum, non autem malum, ideo supra, dictum est quod omnes motus appetitivi quorum obiectum est malum, si ad prosecutionem pertinent, sunt mali, sicut amare vel concupiscere malum, et gaudere de malo. Ira autem importat quemdam appetitum alicuius mali, id est nocumenti, quod quaerit inferre proximo; non tamen appetit illud sub ratione mali, sed sub rationi boni, quod est iustum vindicativum; propter hoc enim iratus quaerit alium laedere, ut vindicet iniuriam sibi factam.

Motus autem appetitivi magis diiudicantur secundum illud quod est formale in obiecto, quam secundum id quod est materiale in ipso; unde magis est dicendum quod ira sit prosecutio boni, quam quod sit prosecutio mali, quia id quod quaerit est malum materialiter, sed bonum formaliter.

Quamvis autem omnis prosecutio mali sit mala, non tamen omnis prosecutio boni est bona; sed oportet considerare an illud bonum sit verum et simpliciter bonum, vel magis sit apparens et secundum quid bonum.

Nam prosecutio eius quod est vere et simpliciter bonum, est bona; sicut amor et concupiscentia sapientiae, et gaudium de ipsa; sed prosecutio eius quod est bonum apparens et secundum quid, malum autem simpliciter et secundum rei veritatem, est mala; sicut patet in gula et luxuria, in quibus vituperatur concupiscentia apparentis et non veri boni.

Sic ergo dicendum est in proposito, quod si ira sit appetitus vindictae secundum quod vere est iusta, tunc ira erit bona et virtuosa, et vocatur ira per zelum. Si autem sit vindictae quae est apparens iusta et non vere iusta, sic ira est peccatum, quam Gregorius in V Moral., vocat iram per vitium.

Est autem vindicta sic desiderata, apparens iusta propter praecedentem iniuriam quam ratio dictat esse vindicandam; non tamen est vere et simpliciter iusta, quia non servatur debitus ordo iustitiae quia forte aliquis quaerit maiorem vindictam quam debeat; vel quia quaerit se vindicare sua auctoritate, cum hoc ei non liceat; vel quia quaerit vindictam non debito fine; et ideo Philosophus dicit in VII ethic., quod iratus incipit quidem audire rationem, prout scilicet iudicat esse iniuriam vindicandam; non tamen perfecte audit eam, quia non attendit ut sequatur rectum ordinem vindictae secundum quod ratio dictat; unde comparat iram ministris festinantibus exequi mandatum, antequam totum audiant, et propter hoc offendunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod passiones neque dicuntur laudabiles neque vituperabiles; quia secundum se non important aliquid conveniens rationi vel rationi repugnans.

Si tamen ad passionem addatur aliquid unde conveniat rationi, erit passio laudabilis; si vero addatur ei aliquid unde a ratione discordet, erit passio vituperabilis; et sic ira ponitur peccatum, in quantum rationem perfecte non audit, ut dictum est; et tamen ira dicitur esse peccatum non solum prout est passio, id est motus appetitus sensitivi, sed etiam prout nominat actum intellectivi appetitus, qui est voluntas, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod homini claudu potest aliquid convenire in quantum est homo; et hoc per se convenit homini, per accidens autem claudu. Potest etiam ei aliquid convenire in quantum est claudus quod per accidens se habet ad hominem. Et similiter naturae lapsae ira convenit in quantum natura est lapsa: ex hoc enim contingit quod motus irae discedit ab ordine rationis.

RA3

Ad tertium dicendum, sicut supra dictum est, quod quia vitium oppositum mansuetudini est innominatum, ideo nomen passionis, quae de se est indifferens, sumitur pro nomine vitii; et hoc modo dicimus iram esse peccatum. Sic autem non se habet nisi ad malum.

RA4

Et similiter dicendum ad quartum; sic enim ira nominat actum potentiae naturalis, secundum quod est passio quaedam indifferenter se habens ad bonum et malum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod iratus operatur cum tristitia quae consequitur ex iniuria illata. Unde ex hoc non potest haberi quod ira sit involuntaria, sed quod aliquod involuntarium sit causa irae; nunquam enim aliquis irascetur, nisi aliquid sibi fieret contra suam voluntatem.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Glossa illa loquitur de ira inordinata, secundum quod est in sensualitate, praeveniens plenam deliberationem rationis. Tales autem sensualitatis motus sunt quidem in potestate nostra in particulari, quia possumus unum motum impedire applicando cognitionem ad alia; non tamen possumus impedire quin aliquis motus inordinatus surgat.

RA7

Ad septimum dicendum, quod illa definitio irae datur secundum id quod est materiale in ipsa; pertinet enim ad transmutationem corporalem accensio sanguinis circa cor; sed talis corporalis commotio sequitur motum appetitivum, qui est formalis in ira, in quo consistit ratio peccati.

RA8

Ad octavum dicendum, quod quandoque nomen hominis accipitur pro infirmitate humana, sicut I ad Cor. III, 3: cum (adhuc) sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis? et hoc modo irasci inordinate, dicitur esse hominis; quia pertinet ad infirmitatem humanam.

RA9

Ad nonum dicendum, quod obiectum irae est malum sub ratione alicuius boni; et ita importat conversionem ad aliquod bonum.

TTA

Tertio quaeritur utrum ira sit peccatum mortale.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia ad Ephes. IV, 26, super illud: sol non occidat super iracundiam vestram, dicit Glossa, quod Christus cum ira nunquam simul inhabitat. Sed solum peccatum mortale est illud quod Christus in anima non compatitur. Ergo ira est peccatum mortale.

AG2

Praeterea, Matth. V, 21-22, Dominus dicit: audistis quia dictum est antiquis: non occides; qui autem occiderit, reus erit iudicio.

Ego autem dico vobis, quia omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio. Ex quo patet quod eadem poena debetur irae in nova lege quae debebatur homicidio in veteri lege. Sed homicidium in veteri lege semper erat peccatum mortale. Ergo ira in nova lege est peccatum mortale.

AG3

Praeterea, omne id quod meretur damnationem aeternam, est peccatum mortale.

Sed ira meretur damnationem aeternam; dicit enim Glossa, ibidem, quod his tribus, scilicet iudicio, Concilio, Gehenna, diversae mansiones in aeterna damnatione pro modo peccati singulariter exprimuntur. Ergo ira est peccatum mortale.

AG4

Praeterea, Gregorius dicit V Moral.. Per iram iustitia relinquitur, concordia rumpitur, sancti spiritus splendor excutitur. Sed ista non fiunt nisi per peccatum mortale. Ergo ira est peccatum mortale.

AG5

Praeterea, omnis libidinosus appetitus quem sibi Christus retinuit, peccatum est mortale. Sed sicut Augustinus dicit XIV de Civit. Dei, ira est libido ulciscendi.

Vindictam autem sibi Christus retinuit, secundum illud Deut. XXXII, 35: mihi vindicta, et ego retribuam, secundum aliam litteram, ubi nos habemus: mea est ultio. Ergo ira est peccatum mortale.

AG6

Praeterea, illud quod facit augmentum scelerum, videtur esse scelus, id est peccatum mortale. Sed ira facit augmentum scelerum, ut Glossa dicit super illud Prov. XXIX, V. 22: vir iracundus provocat rixas. Ergo ira est peccatum mortale.

AG7

Praeterea, nihil corrumpit intellectum nisi excellens peccatum: quia et sensum corrumpunt excellentiae sensibilium. Sed ira corrumpit intellectum: dicit enim Gregorius V Moral., quod ira excaecat oculum rationis. Ergo ira est excellens peccatum, cuiusmodi est peccatum mortale.

AG8

Praeterea, illud quod est contra rationem, videtur esse peccatum mortale. Sed ira inordinata est contra iudicium rationis, ut ex supradictis, patet. Ergo ira est peccatum mortale.

AG9

Praeterea, illud quod est contra naturam hominis, est peccatum mortale. Sed ira est huiusmodi; homo enim est animal mansuetum natura: ira autem mansuetudini contrariatur.

Ergo ira est peccatum mortale.

AG10

Praeterea, quidquid contrariatur actui caritatis, est peccatum mortale. Sed ira contrariatur actui caritatis, quae vult bonum proximo; ira autem vult proximo nocumentum.

AG11

Praeterea, peccatum mortale dicitur ex eo quod spiritualiter occidit. Sed iob V, 2, dicitur quod virum stultum interficit iracundia.

Ergo ira est peccatum mortale.

SC1

Sed contra. Super illud psalm. IV, 5: irascimini, et nolite peccare, dicit Glossa: venialis est ira quae non perducitur in effectum. Sed ea quae sunt secundum genus suum peccata mortalia, etiam antequam perducantur ad effectum, nunquam sunt venialia secundum solum consensum.

Ergo ira ex genere suo non est peccatum mortale.

SC2

Praeterea, peccatum operis non est minus quam peccatum cordis. Sed opus irae non semper est peccatum mortale, sicut quando aliquis per iram alicui modica nocumenta infert, vel leviter impellendo eum, vel obiurgando ipsum, vel aliquid huiusmodi faciendo.

Ergo etiam neque ira ex genere suo est peccatum mortale.

SC3

Praeterea, Augustinus dicit IX de civit.

Dei, quod in disciplina Christiana non consideratur an aliquis irascatur, sed magis unde pius animus irascitur. Sed nullum peccatum mortale potest esse simul cum pietate.

Ergo ira non est peccatum mortale.

SC4

Praeterea, est quaedam ira quae est virtuosa, ut supra, habitum est; et quaedam ira quae est peccatum mortale. Ergo etiam est quaedam media, quae est peccatum veniale.

SC5

Praeterea, nullum peccatum mortale potest esse cum spiritu sancto. Sed ira potest esse cum spiritu sancto: legitur enim IV Reg. II, 15, quod requievit spiritus eliae super eliseum, et tamen maledixit statim postea pueris; et egressi duo ursi de saltu laceraverunt ex eis quadraginta duos pueros: quod videtur ad maximam iram pertinere.

Ergo ira non est peccatum mortale.

SC6

Praeterea, in lege nova nullum peccatum mortale permittitur. Sed ira permittitur, ut patet in Glossa ad Ephes., IV, 26, super illud: irascimini, et nolite peccare. Ergo ira non est peccatum mortale.

SC7

Praeterea, secundum Philosophum in VII ethic., concupiscentia est turpior quam ira. Sed concupiscentia non est semper peccatum mortale. Ergo etiam neque ira.

SC8

Praeterea, peccatum mortale non est aliquis motus appetitus, praeveniens completam deliberationem rationis. Sed ira semper praevenit completam deliberationem rationis: quia nunquam perfecte audit rationem, ut in VII ethic. Dicitur. Ergo ira non est peccatum mortale.

CO

Respondeo. Dicendum quod cum actus morales ex obiectis speciem trahant, secundum eorum obiecta considerari debent, utrum ex genere suo sint boni vel mali; et si mali, utrum mortalia vel venialia peccata. Dictum est autem, quod obiectum irae, secundum quod est peccatum, est vindicta iniusta, quae nihil aliud est quam nocumentum illatum proximo contra iustitiae debitum; hoc autem de sui ratione importat peccatum mortale.

Quia enim debitum iustitiae cadit sub praecepto, quidquid est contra rationem debiti iustitiae, contrariatur praecepto; unde est peccatum mortale. Unde ira per vitium ex suo genere est peccatum mortale, cum nihil aliud sit quam voluntas nocendi proximo iniuste propter aliquam offensam praecedentem.

Sed in aliis peccatis, sicut dictum est, contingit aliquod peccatum ex genere suo esse mortale quod tamen propter imperfectionem actus est veniale. Dictum est autem supra, quod actus hominis potest esse imperfectus dupliciter. Uno modo ex parte agentis; et sic imperfectus actus hominis est qui solius est sensualitatis, praeveniens iudicium rationis, quae est proprium principium activum in homine; et secundum hoc motus sensualitatis ad quodcumque peccatum mortale, etiam ad adulterium vel homicidium perpetrandum, est peccatum veniale. Alio modo dicitur actus imperfectus ex parte obiecti, quod propter sui parvitatem quasi nihil habetur. Nam ratio id quod est modicum, accipit quasi nihil, ut Philosophus dicit in III politic.: et secundum hoc quamvis accipere rem alienam sit peccatum mortale ex genere suo, tamen accipere aliquid modicum, quod quasi nullius est pretii vel momenti, non est peccatum mortale; puta, si aliquis acciperet unum modicum racemum de vinea alicuius.

Utroque autem modo contingit in genere peccati irae inveniri aliquod peccatum veniale.

Uno modo sicut subitus motus irae cui ratio non consentit, et est peccatum veniale; alio modo propter parvitatem nocenti: puta, si aliquis irascitur contra aliquem puerum, volens eum parum trahere per capillos, vel per aurem, aut aliquid aliud leve facere in sui vindictam.

Sed quando aliquis appetit se vindicare non servata iustitia, inferendo aliquod grave nocumentum, cum consensu deliberatae rationis, talis ira semper est peccatum mortale. Et quia quaedam ira est peccatum mortale, et quaedam veniale, ad utrasque rationes respondendum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de ira per vitium, quando motus irae est perfectus et ex parte agentis et ex parte obiecti; sic enim est semper peccatum mortale, ut dictum est.

RA2

Et similiter dicendum ad secundum et ad tertium et ad quartum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod circa vindictam Deus aliquid sibi soli retinuit. Inferre enim vindictam in manifestis delictis, aliis commisit qui constituuntur in ordine alicuius potestatis: dicitur enim de homine pietatem habente, Rom. XIII, 4, quod est vindex (Dei) in iram ei, qui malum agit. De occultis vero sibi soli iudicium et vindictam reservavit, secundum illud I ad Cor. IV, 5: nolite ante tempus iudicare. Sibi etiam soli reservavit Deus, ut propter seipsum vindicaretur: homo enim non debet vindicari propter seipsum sed propter culpam in seipso commissam, quae est Dei offensio. Quando ergo aliquis quaerit vindictam propter seipsum, vel praeter ordinem iudicariae potestatis, usurpat sibi quod Dei est; et ideo peccat mortaliter, nisi sit actus imperfectus, ut dictum est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod crementum scelerum potest fieri non solum per additionem sceleris ad scelus, sed etiam per occasionem; et hoc modo ira quae est peccatum veniale, potest facere crementum scelerum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod intellectum vel rationem potest aliquid dupliciter corrumpere.

Uno modo per se et directe per quamdam contrarietatem; et sic solum peccatum mortale corrumpit iudicium rationis. Alio modo indirecte et per accidens, in quantum impeditur usus rationis per quamdam corporalem commutationem: et hoc modo etiam ira quae est peccatum veniale, potest impedire usum rationis; non tamen proprie dicitur excaecare, nisi quando rationem ducit in consensum peccati.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ratio dirigit omnia ex fine. Illud ergo directe contrariatur rationi quod excludit debitum finem; et hoc non fit nisi per peccatum mortale. Si autem sit inordinatio circa ea quae sunt ad finem non excluso fine, non est proprie contra rationem, sed praeter eam; et est peccatum veniale.

RA9

Ad nonum dicendum, quod ira est contra naturam hominis, qui est animal rationale, in quantum contrariatur rationi; et hoc convenit soli irae quae est peccatum mortale.

RA10

Ad decimum dicendum, quod caritas vult proximo bonum sub ratione boni, et ideo proprie caritati contrariatur odium. Ira autem appetit malum proximi non in quantum malum, sed sub ratione iusti vindicativi, ut dictum est: et ideo ex parte obiecti, quod non est vere iustum sed apparens, contrariatur iustitiae; ex parte vero passionis contrariatur mansuetudini, quae tenet medium in ira.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda de perfecto motu irae per vitium.

RC1

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod Glossa illa loquitur de ira quae est in sola sensualitate, quae dicitur ad effectum perducere, non solum in exteriori opere, sed etiam per interiorum consensum, qui apud Deum pro facto reputatur.

RC2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de ira per zelum, quae est imperfecta ex parte obiecti.

RC3

Ad tertium dicendum, quod pius animus irascitur ira per zelum, quae est virtuosa, ut supra dictum est.

RC4

Ad quartum dicendum, quod inter vindictam iustam et iniustam nihil est medium; et ideo etiam nec inter iram virtuosam et iram quae est peccatum mortale, nisi forte ira imperfecta, quae est venialis.

RC5

Ad quintum dicendum, quod eliseus non maledixit pueris ex ira vitiosa, quasi propter livorem vindictae, sed ex zelo divinae iustitiae.

RC6

Ad sextum dicendum, quod apostolus permittit motum irae imperfectae, quae in sola sensualitate consistit.

RC7

Ad septimum dicendum, quod si illa concupiscentia est perfecta eius, quod ex genere suo est peccatum mortale, ipsa etiam est peccatum mortale; si tamen sit imperfecta, est peccatum veniale sicut et de ira dictum est.

RC8

Ad octavum dicendum, quod ira non perfecte audit rationem dissuadentem; audit tamen quandoque perfecte rationem consentientem.

|a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum ira sit levius peccatum odio et invidia et aliis huiusmodi.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia ut Augustinus dicit in enchir.

Malum dicitur quia nocet. Ergo quanto aliquod peccatum maius nocumentum affert, tanto gravius est. Sed ira maius nocumentum infert homini quam invidia; dicit enim Hugo de sancto victore Lib. De septenariis, quod superbia aufert homini Deum, invidia proximum, ira seipsum.

Ergo invidia non est gravius peccatum quam ira.

AG2

Praeterea, effectus assimilatur suae causae.

Sed effectus invidiae est ira, ut Hugo dicit. Ergo ira non est minus peccatum quam invidia.

AG3

Item, videtur quod non sit minus peccatum quam odium. Quia gravitas peccatorum attenditur secundum effectum. Sed idem est effectus odii et irae, scilicet inferre nocumentum proximo. Ergo odium non est gravius peccatum quam ira.

AG4

Item, videtur quod sit gravius peccatum quam concupiscentia carnis. Quia secundum Philosophum in III topic., si summum huius praeminet summo illius, hoc praeminet illi. Sed summum peccatum in genere irae, scilicet homicidium, praeminet in gravitate cuicumque peccato in genere concupiscentiae carnis. Ergo ira est simpliciter gravius peccatum quam concupiscentia carnis.

AG5

Praeterea, quanto aliquod peccatum est gravius, tanto maiorem poenitudinem inducit.

Sed poenitentia magis est adiuncta irae quam concupiscentiae carnis: quia, sicut Philosophus dicit in VII ethic., qui irascitur cum tristitia peccat; concupiscens autem, sine tristitia. Ergo ira est gravius peccatum quam concupiscentia.

AG6

Praeterea, Ezech. XVI, 44, dicitur: sicut mater, ita et filia. Sed blasphemia, quae est filia irae secundum Gregorium, est gravius peccatum omnibus aliis vitiis.

SC

Sed contra, est quod Augustinus in regula, comparat iram festucae, odium vero trabi.

CO

Respondeo. Dicendum quod ibi quaerenda est differentia, ubi aliqua convenientia invenitur.

Peccatum autem irae convenit cum tribus peccatis in obiecto. Est enim obiectum irae, sicut dictum est, malum aliquod inferendum sub ratione cuiusdam boni. Ex parte ergo mali convenit cum odio quod appetit malum alicuius, et cum invidia quae dolet de bono; ex parte vero boni desiderati convenit cum concupiscentia, quae etiam est inordinatus appetitus boni.

Sed absolute loquendo ira deficit in gravitate a tribus praedictis vitiis. Nam odium quaerit malum proximi sub ratione mali, et invidia contrariatur bono proximi sub ratione boni; ira autem non quaerit malum proximi nec impedit bonum eius nisi sub ratione boni quod est iustum vindicativum; et ita illud quod facit odium et invidia per se intendens ad malum vel ad impedimentum boni, hoc facit ira per se intendens ad bonum, per accidens autem ad malum. Semper autem id quod est per se, potius est eo quod est per accidens: et ideo invidia et odium excedunt in malitia peccatum irae. Similiter etiam peccatum concupiscentiae est hoc quod tendit in bonum quod est delectabile secundum sensum: ira autem tendit inordinata in bonum quod est apprensus iustum, quod est secundum rationem. Et ideo cum bonum rationis sit melius quam bonum sensus, motus irae magis accedit ad virtutem quam motus concupiscentiae; et ideo simpliciter loquendo est minus peccatum. Unde Philosophus dicit in VII ethic., quod incontinens concupiscentiae est turpior quam incontinens irae.

Et haec quidem comparatio attenditur secundum ipsa genera peccatorum; nihil enim prohibet secundum aliquas supervenientes circumstantias iram esse aliis graviorem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod invidia aufert homini proximum per quamdam contrarietatem ad ipsum; sic autem ira non aufert homini seipsum, sed indirecte, in quantum per corporalem commotionem irae impeditur usus rationis, per quam homo non est compos sui ipsius.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ira, secundum Philosophum, ex tristitia causatur: et ita cum invidia sit quaedam tristitia, contingit ex invidia iram causari.

Non tamen oportet quod ira sit aequalis invidiae, quia non semper effectus adaequatur suae causae quamvis aliquam similitudinem eius habeat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ira et odium diversimode procedunt ad inferendum nocumentum proximo; et haec quidem diversitas potest attendi secundum plura, ut Philosophus dicit in II rhet.: primo quidem, quia ira non intendit nocumentum nisi sub ratione iusti vindicativi, unde non quaerit nocere nisi illis qui nos laeserunt vel aliquos ad nos pertinentes, ut fiat quaedam retributio; sed odium potest esse ad quoscumque extraneos, qui nihil unquam nos laeserunt, propter hoc quod eorum dispositio contrariatur nostro affectui. Secundo, quia ira est semper ad aliquas singulares personas, quia causatur ex aliquibus iniuriis actibus, actus autem sunt singularium; odium autem potest esse ad aliquid commune, sicut homo habet odio totum latronum genus.

Tertio, quia iratus non quaerit nocumentum proximi nisi usque ad illam mensuram quae requiritur secundum quod ei videtur vindicativa iustitia; quo quidem adepto quietatur ira, sed odium de quocumque malo non saturatur; quaerit enim malum proximi secundum se. Quarto, quia iratus hoc appetit, ut ille cui nocumentum infert, hoc sentiat, quod propter iniuriam illatam hoc malum sibi evenit; odiens autem non curat qualitercumque immerito malum veniat. Ex quibus etiam patet quod odium est gravius peccatum quam ira.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si homicidium esset species irae; non est autem species irae, sed effectus. Contingit autem quod ex minori malo consequitur quandoque maius malum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod concupiscentia magis est poenitibilis quam etiam ira, eo quod ira plus habet de ratione. Tristitia autem quae coniungitur irae, non pertinet ad poenitentiam, quia non est de actu irae, sed de causa provocante ad iram, scilicet de iniuria illata.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quia malum nihil causat nisi virtute boni, in processu peccatorum proceditur ab eo quod habet magis speciem boni; et ideo plerumque ex minoribus peccatis homo perducitur in maiora.

Unde non oportet quod ira sit tantae quantitatis sicut blasphemia.

la5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum ira sit vitium capitale.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Capitis enim non est caput. Sed ira habet aliud caput, causatur enim ex tristitia, ut etiam Philosophus dicit.

Ergo ira non est vitium capitale.

AG2

Praeterea, omne vitium capitale est speciale peccatum. Sed ira videtur esse generale; quia non contrariatur uni soli virtuti, sed pluribus; contrariatur enim et caritati et iustitiae et mansuetudini. Ergo ira non est vitium capitale.

AG3

Praeterea, aliis vitiis capitalibus quaedam alia vitia opponuntur, sicut superbiae pusillanimitas, accidia vana laetitia. Sed irae non opponitur aliud vitium. Ergo non est vitium capitale.

SC

Sed contra, est quod Prov., XXIX, super illud: vir iracundus provocat rixas, dicit Glossa: ianua omnium vitiorum est iracundia, qua clausa virtutibus intrinsecus debetur quies; aperta, ad omne facinus armabitur animus.

CO

Respondeo. Dicendum quod sicut supra, dictum est, vitium capitale est ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causae finalis. Contingit autem, ut in pluribus, ad finem iracundiae, id est ad vindictam sumendam, multa inordinate fieri, quae quidem inordinate facta sunt quaedam peccata; et ideo ira est vitium capitale, et ponit Gregorius XXXI mor., sex filias eius, quae sunt rixae, tumor mentis, contumeliae, clamor, indignatio, blasphemia.

Et huius ratio est quia ira potest considerari tripliciter: uno modo secundum quod est in corde, alio modo secundum quod est in ore, tertio modo secundum quod procedit usque ad opus.

Secundum autem quod est in corde, unum quidem vitium oritur ex parte suae causae, quae est iniuria illata: non enim nocumentum illatum provocat ad iram nisi in quantum consideratur sub ratione iniusti: sic enim ei debetur vindicta. Quanto autem aliqua persona est vilior vel magis obnoxia alteri, tanto iniustius est quod ei nocumentum inferat; et ideo iratus considerans nocumentum sibi illatum, magnificat in animo suo iniustitiam, et ex hoc procedit ad vindicandum indignitatem personae inferentis nocumentum, et haec est proprie indignatio. Aliud autem vitium causatur ex ira in corde existente ex parte eius quod iratus appetit. Excogitat enim iratus diversas vias et modos per quos possit se vindicare, et talibus cogitationibus quodammodo inflatur animus eius, secundum illud iob XV, V. 2: numquid sapiens... Implebit ardore stomachum suum? et sic ex ira oritur tumor mentis.

Procedit etiam ira in locutionem, et contra Deum qui permittit iniuriam inferri, et sic ex ira causatur blasphemia; et contra proximum, qui infert: et sic sunt duo gradus irae qui tanguntur Matth., V, 22. Quorum unum est cum aliquis prorumpit in verba inordinata sine expressione specialis iniuriae, ut qui dixerit fratri tuo, racha, quae est interiectio irascentis, et sic ex ira oritur clamor, id est inordinata et confusa locutio indicans motum irae. Alius gradus irae est cum aliquis prorumpit usque ad verba iniuriosa; sicut cum quis dixerit fratri suo, fatue, ad quod pertinet contumelia.

Secundum autem quod ira procedit in actum, sic causantur rixae, in quibus includuntur omnia consequentia, sicut vulnerationes, homicidia, et huiusmodi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia, ex qua oritur, non est solum illa tristitia quae est vitium capitale; unde non continetur sub aliquo capitali vitio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ira est speciale vitium; opponitur tamen diversis virtutibus secundum diversas rationes. Nam quantum ad ipsam inordinationem passionis opponitur mansuetudini; quantum autem ad

nocumentum quod intentat inferre, opponitur caritati; quantum autem ad rationem apparentis iustitiae, opponitur verae iustitiae: magis tamen opponitur mansuetudini quae est moderativa irae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod etiam irae contrariatur aliquod vitium quod est inordinata remissio irae, de quo chrysostomus dicit super illud Matth., V, 22: qui irascitur fratri suo: patientia irrationalis vitia seminat, negligentiam nutrit, et non solum malos sed etiam bonos invitat ad malum. Quia tamen illud vitium est innominatum, iracundiae non videtur opponi aliud vitium.

|q13 Quaestio 13

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum avaritia sit vitium speciale.

PR2

Secundo utrum avaritia sit peccatum mortale.

PR3

Tertio utrum sit vitium capitale.

PR4

Quarto utrum mutuare ad usuram sit peccatum

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum avaritia sit vitium speciale.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Omne enim vitium speciale habet materiam specialem: quia semper in moralibus species determinantur secundum obiecta. Sed avaritia non habet materiam specialem, sed generalem: dicit enim Augustinus III de lib.

Arb.: avaritia quae Graece philargyria dicitur non in solo argento vel nummis, sed in omnibus rebus quae inordinate cupiuntur intelligenda est, ubicumque omnino plus vult quisquam quam satis est.

Ergo avaritia non est speciale peccatum.

AG2

Praeterea, id quod continet sub se diversa genera peccatorum, non est speciale peccatum.

Sed avaritia continet sub se diversa genera peccatorum: nam etiam sub avaritia continetur superbia, quae est appetitus inordinatus excellentiae: dicit enim Gregorius in homil.

Super: ductus est Jesus etc.: avaritia non solum pecuniae est, sed etiam altitudinis, cum supra modum sublimitas ambitur. Ergo avaritia non est speciale peccatum.

AG3

Praeterea, tullius dicit quod avaritia est immoderatus amor habendi. Sed omnia quae ad nos pertinent, habere dicimur, et partes nostrae substantiae, et qualitates et quantitates, et exteriora accidentia, ut dicit Philosophus in praedicamentis.

Ergo avaritia non est speciale peccatum.

AG4

Praeterea, omne peccatum speciale habet aliud peccatum sibi oppositum, ut dicitur in II ethic.. Sed avaritia non habet aliquod peccatum sibi oppositum, ut patet per Philosophum in V ethic.. Ergo avaritia non est speciale peccatum.

AG5

Praeterea, illud quod se habet ad omnia genera peccatorum, non videtur esse speciale peccatum. Sed avaritia se habet ad omnia genera peccatorum: dicitur enim I ad Tim., cap. VI, 10: radix omnium malorum est cupiditas, per quam avaritia intelligitur, ut Augustinus dicit XI super genes. Ad litteram.

Ergo avaritia non est speciale peccatum.

AG6

Praeterea, si avaritia sit speciale peccatum, hoc maxime erit in quantum avaritia est inordinatus appetitus pecuniarum. Sed hoc etiam modo avaritia est peccatum generale; quia omne peccatum est per conversionem ad commutabile bonum, ut Augustinus dicit.

Bona autem temporalia fere omnia per pecuniam possunt acquiri, secundum illud Eccle. X, 19: pecuniae obediunt omnia. Ergo avaritia nullo modo est speciale peccatum.

AG7

Praeterea, nullum speciale peccatum contrariatur diversis virtutibus, eo quod uni unum est contrarium, ut dicitur in X metaph.. Sed avaritia contrariatur diversis virtutibus: contrariatur enim caritati, ut Augustinus dicit super genes. Ad litteram: contrariatur etiam liberalitati, secundum quod communiter dicitur: contrariatur etiam

iustitiae, secundum quod est specialis virtus, ut dicit chrysostomus exponens illud Matth., V, 6: beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam; iustitia enim dicit vel universalem virtutem, vel particularem avaritiae contrariam. Ergo avaritia non est speciale peccatum.

AG8

Praeterea, avaritiae proprium est ut retineat non retinenda. Sed spiritualia sunt specialiter non retinenda, quia communicata non minuuntur, sed crescunt. Ergo avaritia est circa spiritualia bona. Manifestum est autem quod est circa bona corporalia. Ergo universaliter circa omnia bona. Non ergo est vitium speciale sed generale.

SC1

Sed contra. Nullum generale dividitur contra specialia. Sed avaritia dividitur contra specialia peccata; Gregorius enim XXXI Moral., distinguit avaritiam contra alia vitia capitalia. Genes. Etiam III in Glossa dicitur quod diabolus tentavit primum hominem de gula, superbia et avaritia: et sic avaritia contra alia peccata dividitur. Ergo avaritia est speciale peccatum.

SC2

Praeterea, speciali virtuti peccatum speciale contrariatur. Sed avaritia contrariatur iustitiae secundum quod est virtus specialis, ut patet per auctoritatem chrysostomi inductam. Ergo avaritia est peccatum speciale.

SC3

Praeterea, radix habet rationem principii.

Sed principium distinguitur ab his quorum est principium: quia nihil est principium vel causa sui ipsius. Cum ergo avaritia sit radix omnium malorum, ut apostolus dicit, videtur quod avaritia sit peccatum distinctum ab aliis peccatis; et ita non est generale peccatum, sed speciale.

CO

Respondeo. Dicendum quod avaritia, secundum quod est ex prima sui nominis impositione, significat inordinatam cupiditatem pecuniarum: dicitur enim avarus quasi avidus aeris, ut Isidorus dicit in Lib. Etymol., et huic consonat quod in Graeco avaritia philargyria nominatur, quasi amor argenti.

Unde cum pecunia sit quaedam materia specialis, avaritia videtur secundum primam nominis impositionem speciale quoddam vitium esse; sed secundum quamdam similitudinem ampliatur est hoc nomen ad significandum inordinatam cupiditatem quorumlibet bonorum. Et secundum hoc avaritia est generale peccatum, quia in omni peccato est conversio per appetitum inordinatum ad aliquod commutabile bonum, et ideo, Augustinus, XI super genes. Ad litteram, dicit, quod est avaritia generalis, qua quis appetit aliquid plusquam oportet; et est avaritia specialis, quae usitatus appellatur amor pecuniae.

Et huius distinctionis ratio est, quia cum avaritia sit inordinatus amor habendi: sicut habere potest uno modo sumi communiter, et alio modo specialiter,- prout dicimur habere possessionem de qua possumus quod volumus facere,- ita etiam avaritia sumitur generaliter pro inordinato amore habendi quamcumque rem, et specialiter pro amore habendi possessiones, quae omnes sub nomine pecuniae intelliguntur, quia eorum pretium pecunia mensuratur, ut Philosophus dicit in IV ethic..

Sed quia peccatum virtuti opponitur, oportet considerare quod circa possessiones vel pecunias consistit et iustitia et liberalitas; aliter tamen et aliter. Ad iustitiam enim pertinet medium aequalitatis constitutae in ipsis rebus possessis, ut scilicet unusquisque habeat quod sibi debetur; liberalitas vero constituit medium in ipsis affectionibus animae, ut scilicet unusquisque non sit nimium amator vel cupidus pecuniae, et quod sit emissivus earum cum delectatione vel sine tristitia quando oportet et ubi oportet. Quidam ergo loquuntur de avaritia sicut de opposito liberalitatis: et secundum hoc avaritia importat quemdam defectum circa emissiones pecuniarum et quamdam superfluitatem circa acquisitionem et retentionem earum in superfluo amore pecuniae.

Philosophus vero in V ethic., loquitur de avaritia sicut de opposito iustitiae: et secundum hoc avarus dicitur qui recipit vel retinet aliena contra debitum iustitiae. Liberalitati enim opponit non avaritiam sed illiberalitatem, ut patet in IV ethic., et huic etiam consonat auctoritas chrysostomi inducta, et etiam id quod dicitur Ezech., XXII, V. 27: principes eius in medio eius, quasi lupi rapiantes praedam, ad effundendum sanguinem,...

Et avare ad lucra sectanda.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de avaritia communiter dicta.

RA2

Et similiter dicendum ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod habere specialiter dicimur possessiones, quarum omnino Domini sumus; unde cum tullius dicit, quod avaritia est inordinatus amor habendi, proprie intelligendum est secundum quod dicimur habere possessiones.

RA4

Ad quartum dicendum, quod obiectio illa procedit de avaritia secundum quod opponitur iustitiae. Iustitia enim medium quid est inter superfluum et diminutum; sed non est medium inter duas malitias, sicut aliae virtutes, ut dicitur in V ethic.. Sed quod aliquid superabundet in accipiendo vel retinendo ultra debitum iustitiae, malitia

quaedam est, et ad avaritiam pertinet. Quod autem aliquis minus habeat quam sibi debeatur, hoc non est iniustum facere, sed iniustum pati; quod magis est poena quam culpa; et secundum hoc avaritia opponitur alicui peccato.

RA5

Ad quintum dicendum, quod avaritia pertinet ad omnia peccata non sicut genus, sed sicut radix et principium: et ideo ex hoc non potest concludi quod avaritia sit generale peccatum, sed quod sit generalis quaedam causa peccatorum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quaedam acquiruntur pecunia, quae sunt secundum eandem rationem appetibilia sicut et pecunia, in quantum scilicet sunt utilia ad necessitatem vitae; ut etiam omnia ista quae possessiones dicuntur, sub pecuniae nomine includantur: et sunt materia avaritiae specialiter dictae. Quaedam vero sunt quae possunt acquiri per pecuniam, et tamen habent aliam rationem appetibilitatis; et ista pertinent ad alia vitia specialia, sicut sublimitas honorum, quae pertinet ad ambitionem, et pravitas laudis, quae pertinet ad inanem gloriam, et delectatio ciborum, quae pertinet ad glulam, et venereorum, quae pertinet ad luxuriam.

RA7

Ad septimum dicendum, quod avaritia opponitur iustitiae et liberalitati secundum diversas acceptiones; caritati vero opponitur sicut et quodlibet peccatum mortale, in quantum constituit finem in bono creato.

RA8

Ad octavum dicendum, quod spiritualia bona non sunt retinenda, sed communicanda; non tamen est idem modus habendi aut communicandi ea, sicut habentur vel communicantur possessiones; unde non pertinent ad avaritiam proprie dictam.

¶a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum avaritia sit peccatum mortale.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Nihil enim excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Sed avaritia excludit a regno Dei; dicitur enim Ephes., V, 5: omnis fornicator, aut immundus, aut avarus (quod est idolorum servitus) non habet hereditatem in regno Christi et Dei. Ergo avaritia est peccatum mortale.

AG2

Praeterea, omne peccatum quod contrariatur caritati, est mortale: quia per caritatem est vita animae, secundum illud I Ioan., cap. II, 15: si quis diligit mundum non est caritas patris in eo. Sed avaritia contrariatur caritati: dicit enim Augustinus in libro LXXXIII quaestionum, quod venenum caritatis est cupiditas. Ergo avaritia, quae est idem cupiditati, est peccatum mortale.

AG3

Praeterea, I Ioan., II, 15, dicitur: si quis diligit mundum, non est caritas patris in eo.

Sed avaritia ex inordinato amore mundi procedit.

Ergo avaritia excludit ab homine caritatem Dei; et ita est peccatum mortale.

AG4

Praeterea, illud quod contrariatur iustitiae, videtur esse peccatum mortale, eo quod iustitia habet rationem debiti, quod cadit sub praecepto. Sed avaritia contrariatur iustitiae; reservat enim aliqua quae possunt cedere in utilitatem proximorum. Dicit enim basilius: est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam conservas, indigentis argentum quod possides.

Quocirca tot iniuriaris, quot exhibere valeres.

Ergo avaritia est peccatum mortale.

AG5

Praeterea, donum Dei est aliquid perfectius virtute. Sed avaritia opponitur cuidam dono Dei, scilicet pietati, ut habetur in Glossa Lucae, II. Ergo avaritia est peccatum mortale.

AG6

Praeterea, peccatum mortale est aversio a bono incommutabili, et conversio ad commutabile bonum. Sed hoc maxime est in avaritia, quae est inordinatus appetitus commutabilis boni. Ergo avaritia est peccatum mortale.

AG7

Praeterea, illud quod deprimit mentem ad terrena, ut ad superiora non possit consurgere, videtur esse peccatum mortale. Sed avaritia est huiusmodi; dicit enim Gregorius XIII Moralium, quod avaritia mentem quam infecerit, ita gravem reddit, ut ad appetenda sublimia attolli non possit. Ergo avaritia est peccatum mortale.

AG8

Praeterea, insanabilitas est conditio gravissimi peccati: nam peccatum in spiritum sanctum, quod est gravissimum, irremissibile dicitur. Sed avaritia est insanabilis, ut Philosophus dicit in IV ethic.. Ergo avaritia est peccatum mortale et gravissimum.

SC1

Sed contra. Est quod I ad Cor. III, 12, super illud: si quis aedificaverit super hoc fundamentum etc. Dicit Glossa, quod lignum, foenum et stipulam is supraedificat qui cogitat quae mundi sunt, quomodo mundo placeat; quod ad peccatum avaritiae pertinet.

Sed per hoc non significatur peccatum mortale sed veniale; subditur enim quod salvus erit, sic quasi per ignem. Ergo avaritia non est peccatum mortale.

SC2

Praeterea, avaritia prodigalitati opponitur.

Sed prodigalitas ex genere suo non est peccatum mortale. Ergo neque avaritia, cum contraria sint in eodem genere.

SC3

Praeterea, ad avaritiam proprie pertinet superflue temporalia congregare. Hoc autem non semper est peccatum mortale, cum non contrarietur alicui praecepto. Ergo avaritia non est peccatum mortale.

SC4

Praeterea, non accipere aliena videtur esse laudabile. Sed quandoque avari nolunt accipere aliena, ut Philosophus dicit in IV ethic..

Ergo avaritia quandoque non est malum, et per consequens nec peccatum mortale.

CO

Respondeo. Dicendum quod, sicut dictum est, avaritia dicitur dupliciter. Quandoque enim sumitur secundum quod est opposita iustitiae, et tunc semper est peccatum mortale; nisi forte propter imperfectionem actus, ut supra de aliis vitiis dictum est; sic enim ad avaritiam pertinet accipere vel retinere aliena iniuste.

Et hoc semper est peccatum mortale; primi tamen motus in hoc genere non sunt peccata mortalia. Aliquando vero sumitur avaritia secundum quod opponitur liberalitati, quam Philosophus, in IV ethic., illiberalitatem nominat: et tunc ad avaritiam pertinet excedere in amore et desiderio pecuniarum et omnium quae per pecunias acquiri possunt; et sic cum communiter loquimur de desiderio et amore, non semper est avaritia peccatum mortale.

Si autem loquamur de amore et desiderio stricte, sic avaritia semper est peccatum mortale.

Cum enim amor et desiderium sit boni; bonum autem proprie et principaliter sit finis; id autem quod ad finem ordinatur, non habeat per se rationem boni nisi propter ordinem finis; inde est quod amor et desiderium proprie et principaliter est finis, secundario autem eorum quae sunt ad finem.

Si ergo avaritia dicatur amor et desiderium temporalium bonorum, ita quod in eis finis constituatur, avaritia semper erit peccatum mortale; converti enim ad bonum creatum sicut ad finem, facit aversionem ab incommutabili bono, quod debet esse ultimus finis, eo quod non possunt esse plures ultimi fines.

Si vero avaritia dicatur inordinatus amor vel desiderium rerum huius mundi communiter loquendo, sic non semper avaritia est peccatum mortale: quia, ut habetur in Glossa I ad Cor., III, 12, super illud: si quis supraedificat etc., quidam adhuc amant saecularia et negotiis terrenis implicati sunt; ita tamen ut cor eorum non recedat a Christo, et nihil Christo praeponant.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod apostolus non dicit quod omnis avarus simpliciter non habeat partem in regno Christi et Dei; sed addit, quod est idolorum servitus. Illa enim avaritia a regno Christi et Dei excludit quae comparatur idololatriae, eo quod honorem Deo debitum exhibet creaturae, in quantum in temporalibus bonis finem constituit, quod soli Deo debetur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cupiditas extinguens caritatem est illa quae finem constituit in temporalibus bonis; illa autem quae in eis finem non constituit, quamvis superexcedat debitum modum, non extinguit caritatem, sed impedit eam in suo actu.

RA3

Et per hoc patet solutio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod obiectio illa procedit de avaritia secundum quod opponitur iustitiae; non tamen avaritia quae est idem quod illiberalitas, semper iustitiae opponitur; potest enim contingere quod aliquis illiberalis est in hoc quod non dat quod laudabile esset dare, quod tamen dare non est debitum: vel quia etiam illa quae dat, cum tristitia et parcitate dat. Basilius autem loquitur in casu illo quando aliquis tenetur bona sua pauperibus erogare, puta cum ei superfluum sit, secundum illud Luc. XI, 14: quod superest, date eleemosynam; et talis etiam avaritia contrariatur pietati, ut Glossa ibidem dicit.

RA5

Unde patet solutio ad quintum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de avaritia secundum quod finem in temporalibus bonis constituit.

RA7

Et similiter dicendum ad septimum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod alio modo est insanabilis avaritia, et alio modo peccatum in spiritum sanctum. Peccatum enim in spiritum sanctum dicitur esse insanabile ex perfecta inhaesione voluntatis ad peccatum.

Qui enim peccat per ignorantiam, non eligit peccatum nisi per accidens: eligit enim id quod est peccatum, quod tamen nescit esse peccatum. Qui vero peccat per infirmitatem, eligit quod est peccatum per se; sed tamen ex causa de facili transeunte, scilicet propter impetum passionis. Sed ille qui ex certa malitia peccat, eligit peccatum ut secundum se appetibile: et ideo talis insanabilitas pertinet ad gravitatem peccati. Sed avaritia dicitur esse insanabilis propter conditionem subiecti, quia humana vita continue vergit in defectum.

Omnis autem defectus incitativus est ad avaritiam: propter hoc enim temporalia bona quaeruntur, ut subveniatur defectibus praesentis vitae.

RC

Ad id vero quod primo in contrarium obiicitur, dicendum, quod obiectio illa procedit de avaritia secundum quod constituit finem in bonis temporalibus, quae inordinate amat vel cupit.

RC2

Ad secundum dicendum, quod avaritia sive illiberalitas magis opponitur virtuti liberalitatis quam prodigalitas, ut Philosophus probat in IV ethic.: et ita prodigalitas non ita de facili est peccatum mortale sicut illiberalitas vel avaritia.

RC3

Ad tertium dicendum, quod congregare temporalia bona contra iustitiam, semper est peccatum mortale; unde dicitur Habacuc II, V. 6: vae ei qui multiplicat non sua. Similiter etiam congregare temporalia bona, etsi non sit contra iustitiam, constituendo tamen in eis finem, est peccatum mortale.

RC4

Ad quartum dicendum, quod non accipere aliena secundum se consideratum, non habet rationem peccati; sed non accipere ea quae ab aliis dantur sub hac intentione ne ipsi aliis dare cogantur, est vituperabile.

¶3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum avaritia sit vitium capitale.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia avaritia uno modo liberalitati opponitur, ut dictum est. Sed liberalitas non est virtus principalis. Ergo neque avaritia est vitium capitale.

AG2

Praeterea, vitium capitale, sicut supra, dictum est, dicitur illud ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causae finalis. Sed hoc non videtur avaritiae competere: quia pecunia, quae est avaritiae materia, non habet rationem finis, sed semper appetitur ut utile ad finem, ut Philosophus dicit in I ethic.. Ergo avaritia non est vitium capitale.

AG3

Praeterea, vitium capitale est ex quo alia oriuntur. Sed avaritia ex aliis vitiis oritur: dicit enim Gregorius Lib. XXXI Moral., quod aliquando oritur per elationem, aliquando per timorem; dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria timent, mentem ad avaritiam relaxant; sunt alii qui dum potentiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur. Ergo avaritia non est vitium capitale.

SC

Sed contra, est quod Gregorius Lib. XXXI Moralium, computat avaritiam inter vitia capitalia.

CO

Respondeo. Dicendum quod avaritia inter vitia capitalia computari debet. Cuius ratio est, quia, sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur quod habet aliquem principalem finem, ad quem nata sunt alia multa ordinari, et sic secundum originem causae finalis ex tali vitio multa alia oriuntur. Finis autem totius humanae vitae est beatitudo, quam omnes appetunt; unde in quantum in rebus humanis est aliquid participans quamcumque beatitudinis conditionem vere vel apparenter, habet principalitatem quamdam in genere finium.

Sunt autem tres conditiones felicitatis secundum Philosophum in I ethic.: scilicet quod sit quoddam perfectum bonum, et per se sufficiens, et cum delectatione. In tantum autem aliquod bonum videtur esse perfectum, in quantum excellentiam quamdam habet; et ideo excellentia videtur esse quoddam principaliter appetibile; et secundum hoc superbia vel inanis gloria ponitur vitium capitale.

In rebus autem sensibilibus maxima delectatio est circa tactum in cibis et venereis; et ideo gula et luxuria ponuntur vitia capitalia. Sufficientiam autem temporalium bonorum maxime promittunt divitiae, ut boetius dicit in II et III de consol. Unde etiam avaritia, quae est inordinatus appetitus divitiarum, debet poni vitium capitale.

Cuius ponit Gregorius XXXI *Moralium*, septem filias, quae sunt proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, violentiae, et contra misericordiam obduratio; quarum distinctio sic accipi potest. Ad avaritiam enim pertinent duo: quorum unum est superabundare in retinendo; et ex hac parte ex avaritia oritur obduratio contra misericordiam, sive inhumanitas, quia videlicet obdurat cor suum avarus, ne alicui misericorditer de rebus suis subveniat. Aliud autem ad avaritiam pertinens est, quod superabundat in accipiendo; et secundum hoc avaritia dupliciter considerari potest: primo quidem secundum quod est in corde avari; et sic ex ea oritur inquietudo, quia ingerit homini sollicitudines et curas superfluas; avarus enim non impletur pecunia, ut dicitur *Eccle. V, 3*. Secundo vero considerari potest, prout est in executione operis; et sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem VI, et sic sunt violentiae; quandoque autem dolo: qui quidem si fiat verbo, erit fallacia in simplici verbo, quo quis decipit alium ad lucrandum; in verbo vero iuramento confirmato erit periurium. Si autem dolus committatur in opere, sic in rebus quidem erit fraus; quantum ad personas autem proditio, sicut patet de Iuda, qui propter avaritiam factus est proditor Christi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod virtus perficitur secundum rationem; vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitivi; et ideo non oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti; quia secundum aliud attenditur principalitas in vitio et virtute.

RA2

Ad secundum dicendum, quod pecunia, etsi habeat rationem utilis, quia tamen habet rationem universalis, eo quod pecuniae obediunt omnia, sicut dicitur *Eccle. X, 19*, ex hoc ipso habet quamdam similitudinem felicitatis; unde secundum hoc avaritia est vitium capitale, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, vitium capitale, ex quo multa vitia ut plurimum oriuntur, quandoque etiam ab aliis vitiis oriri, ut supra dictum est.

¶4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum mutuare ad usuram sit peccatum mortale.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Nullum enim peccatum mortale est concessum in lege divina. Sed dare mutuuum ad usuram est concessum in lege divina; dicitur enim *Deut. XXIII, 19*: non fenerabis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem, sed alieno. Ergo dare mutuuum ad usuram non est peccatum mortale.

AG2

Sed dicendum, quod hoc non est concessum illi populo, sed magis permissum propter eius duritiam, sicut et libellus repudii.

Sed contra, illud quod permittitur tamquam malum non repromittitur ut praemium iustitiae: quod enim promittitur ut praemium, inducitur ut bonum et desiderandum. Sed dare mutuuum ad usuram promittitur in lege Dei ut praemium iustitiae; dicitur enim *deut.*

Cap. XXVIII, 12: fenerabis gentibus multis, et ipse a nullo fenus accipies. Ergo dare mutuuum ad usuram non est peccatum mortale.

AG3

Praeterea, praetermittere consilium non est peccatum; quia, ut dicitur *I ad Cor. VII, V, 28*, mulier non peccat si nubat, quamvis consilium virginitatis praetermittat. Sed dare mutuuum absque usura, ponitur inter consilia; *Luc. Enim VI, 27, 35*, dicitur: diligite inimicos vestros, benefacite iis qui oderunt vos,... Et date mutuuum nihil inde sperantes; in quo prohibetur usura, ut multi exponunt.

Ergo dare mutuuum ad usuram non est peccatum mortale.

AG4

Praeterea, sicut homo habet dominium suae domus aut equi, ita etiam habet dominium suae pecuniae. Sed homo potest locare domum suam aut equum pro pretio. Ergo pari ratione potest homo accipere praemium pro pecunia quam mutuatur.

AG5

Praeterea, non videtur esse pactum illicitum, si aliquis ad hoc obligetur ad quod tenetur ex iure naturali; sed ex iure naturali tenetur homo ut aliquid recompenset ei qui sibi beneficium contulit. Ille autem qui pecuniam mutuatur, aliquod beneficium confert; subvenit enim necessitati indigentis. Ergo si pro hoc beneficio, aliquo certo pacto obliget eum cui mutuatur ad hoc quod aliquid sibi retribuatur, non videtur esse pactum illicitum.

AG6

Praeterea, ius positivum a iure naturali derivatur, ut tullius dicit in sua rhetorica.

Sed ius civile permittit usuras. Ergo non est contra ius naturale dare mutuuum ad usuras. Ergo non est peccatum.

AG7

Praeterea, si dare mutuum ad usuram sit peccatum, oportet quod alicui virtuti opponatur; et cum in communicatione quadam consistat, scilicet in mutuo, videtur maxime iustitiae opponi, si peccatum sit: nam iustitia circa huiusmodi communicationes consistit, ut dicitur in V ethic.. Sed iustitiae non opponitur: non enim potest dici, quod ille qui solvit usuras, iniustum patitur; neque enim patitur iniustum a seipso, quia nullus sibi ipsi facit iniustum, ut Philosophus probat in V ethic., neque etiam ab alio, quia nullus patitur ab alio iniustum nisi per dolum aut violentiam, quorum neutrum est in proposito; quia volens et sciens ille qui accipit mutuum, usuras solvit.

Ergo nullo modo patitur iniustum; ergo nec usurarium facit iniustum; non ergo peccat.

AG8

Sed dicendum, quod est ibi violentum mixtum: vult enim ille qui accipit mutuum, usuras dare quasi coactus. Sed contra, violentum mixtum ibi habet locum ubi aliqua necessitas imminet, sicut patet in eo qui proicit merces in mare ne periclitetur navis.

Sed quandoque aliqui accipiunt mutuum ad usuram absque magna necessitate. Ergo ad minus in tali casu concedere mutuum ad usuram, non est peccatum mortale.

AG9

Praeterea, quilibet potest alienare illud cuius est Dominus. Sed ille qui dat usuram, est Dominus suae pecuniae, quam usurario dat. Ergo potest eam alienare; et ita usurarius qui recipit, potest eam licite retinere.

AG10

Praeterea, in contractu mutui duae personae concurrunt, scilicet debitoris et creditoris.

Sed creditor potest dimittere de eo quod sibi debetur. Ergo et debitor potest absque peccato amplius dare.

AG11

Praeterea, multo gravius est occidere hominem quam accipere pretium pro pecunia mutuata. Sed occidere hominem in aliquo casu licet. Ergo multo magis dare pecuniam ad usuram in aliquo casu est licitum.

AG12

Praeterea, illud ad quod homo se obligat, licite potest ab eo exigi. Sed ille qui dat usuram, ad hoc se obligavit quando mutuum accepit. Ergo licite usurarius potest exigere.

AG13

Praeterea, simonia committitur quodcumque munus accipiatur sive a lingua, sive a manu, sive ab obsequio. Si ergo accipere munus a manu pro pecunia mutuata, esset peccatum mortale, pari ratione etiam videretur quod etiam quodcumque obsequium aliquis acciperet pro pecunia mutuata, esset peccatum mortale: quod videtur valde durum.

AG14

Praeterea, duplex est interesse. Quoddam quidem ex eo quod aliquid non adest, quia scilicet aliquis non acquisivit quod acquirere potuisset, et ad hoc interesse non obligatur aliquis. Aliud est interesse ex eo quod aliquid abest, quia scilicet aliquid subtractum est alicui de hoc quod habebat; et de tali interesse nascitur obligatio. Sed contingit quandoque quod ex pecunia mutuata aliquis damnificatur in eo quod habebat. Ergo videtur quod possit pro hoc interesse aliquid accipere absque peccato.

AG15

Praeterea, laudabilius videtur concedere alicui pecuniam pro aliqua utilitate quam pro sola ostentatione. Sed quando aliquis concedit alicui pecuniam suam causa ostentationis, ut ille divitem se demonstret, potest absque peccato pretium inde accipere. Ergo multo magis, si pro aliqua necessitate pecuniam suam concedat.

AG16

Praeterea, facta Christi nobis proponuntur in sacra Scriptura ut ea imitemur, secundum illud Ioan. XIII, 15: exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis. Sed Dominus de seipso dicit, Luc. XIX, 23: ego veniens cum usuris utique exegissem illam, scilicet pecuniam mutuata.

Ergo exigere usuras non est peccatum.

AG17

Praeterea, quicumque consentit alicui peccanti mortaliter, etiam ipse mortaliter peccat: dicitur enim Rom., I, 32, quod digni sunt morte; et non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus. Sed ille qui accipit mutuo pecuniam ad usuram, consentit accipienti usuram. Si ergo mutuare pecuniam ad usuram est peccatum mortale, etiam accipere mutuo pecuniam sub usuris, erit peccatum mortale; quod per contrariam consuetudinem multorum bonorum falsum esse videtur.

AG18

Praeterea, ille qui subministrat peccanti mortaliter, peccare videtur, sicut si quis mutuaret arma furenti, vel interficere volenti.

Si ergo usurarius mortaliter peccat mutuans pecuniam ad usuram, videtur quod etiam illi qui apud eos deponunt pecunias mortaliter peccent.

AG19

Sed dicendum, quod si absque necessitate aliquis pecuniam accipiat mutuo sub usuris, aut apud usurarium deponat suam pecuniam mortaliter peccat; si vero ex necessitate, a peccato excusatur. Sed contra, necessitas accipiendi mutuuum sub usuris, non potest esse nisi ad evitandum aliquod damnum temporale.

Sed pro nullo temporali damno debemus consentire aut materiam ministrare alterius peccato; quia plus debemus diligere animam proximi quam omnia temporalia bona.

Ergo pro tali necessitate non excusantur praedicti a peccato mortali.

AG20

Praeterea, maius peccatum videtur esse furtum quam dare pecuniam mutuo ad usuram; quia illud est omnino involuntarium, hoc autem est aliquo modo voluntarium, ex parte eius cuius pecunia accipitur. Sed furtum aliquando potest esse licitum, sicut patet de filiis Israel qui acceperunt ab Aegyptiis mutuo vasa quae non reddiderunt, ut dicitur Exod., XII, 35-36. Ergo multo magis mutuare pecuniam ad usuram, potest esse sine peccato.

SC1

Sed contra. Est quod Gregorius Nyssenus dicit: malignam fenoris excogitationem si quis appellaret furtum aut homicidium, non peccabit. Nam quid refert suffosso pariete quemquam erepta possidere, an fenorum necessitate possidere illicita? sed homicidium et furtum est peccatum mortale. Ergo etiam dare pecuniam mutuo ad usuram, est peccatum mortale.

SC2

Praeterea, si propositum in proposito, et oppositum in opposito, ut Philosophus dicit.

Sed non dare pecuniam mutuo ad usuram, ducit homines ad vitam; dicitur enim Ezech., XVIII, 17, quod qui usuras non acceperit, vita vivet; et in psalm. XIV, 5: qui pecuniam suam non dedit ad usuram...p hic accipiet benedictionem a Domino. Ergo accipere usuram ducit ad mortem, et aufert divinam benedictionem; est ergo peccatum mortale.

SC3

Praeterea, omne quod est contra praeceptum legis divinae, est peccatum mortale.

Sed dare pecuniam ad usuram est contra praeceptum legis divinae; dicitur enim Exod., cap. XXII, 25: si pecuniam mutuum (ad usuram) dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes. Ergo dare pecuniam mutuo ad usuram, est peccatum mortale.

CO

Respondeo. Dicendum quod dare pecuniam mutuo ad usuram est peccatum mortale. Nec ideo est peccatum quia est prohibitum; sed potius ideo est prohibitum, quia est secundum se peccatum; est enim contra iustitiam naturalem.

Et hoc patet, si quis recte consideret usurae rationem. Dicitur enim usura ab usu, eo scilicet quod pro usu pecuniae pretium quoddam accipitur, quasi ipse usus pecuniae mutuatae vendatur. Est autem considerandum quod diversarum rerum diversus est usus.

Quaedam enim sunt quarum usus est consumptio substantiae ipsarum rerum, sicut proprius usus vini est ut bibatur, et in hoc consumitur vini substantia; et similiter proprius usus tritici aut panis est ut comedatur, quod est consumptio ipsius tritici vel panis; ita etiam proprius usus pecuniae est ut expendatur pro commutatione aliarum rerum. Sunt enim inventa numismata commutationis gratia, ut Philosophus dicit in VII politic..

Quaedam vero res sunt quarum usus non est consumptio substantiae ipsarum, sicut usus domus est inhabitatio; non est autem de ratione inhabitationis, quod domus diruatur; si autem contingat quod domus inhabitando in aliquo melioretur vel deterioretur, hoc est per accidens; et idem est dicendum de equo et veste, et aliis huiusmodi. Quia ergo huiusmodi res non consumuntur per usum per se loquendo, ideo seorsum potest concedi aut vendi aut res ipsa aut usus, vel simul utrumque; potest enim aliquis vendere domum, retinendo sibi usum domus ad tempus; et similiter potest aliquis vendere usum domus, retinendo sibi proprietatem et dominium domus.

Sed in illis rebus quarum usus est consumptio, non est aliud usus rei quam ipsa res; unde cuicumque conceditur usus talium rerum, conceditur etiam et ipsarum rerum dominium, et e converso. Cum ergo aliquis pecuniam mutuatur sub hoc pacto quod restituatur sibi pecunia integra, et ulterius pro usu pecuniae vult certum pretium habere, manifestum est quod vendit seorsum usum pecuniae, et ipsa pecuniae substantiam. Usus autem pecuniae, ut dictum est, non est aliud quam eius substantia; unde vel vendit id quod non est, vel vendit idem bis, ipsam scilicet pecuniam, cuius usus est consumptio eius; et hoc est manifeste contra rationem iustitiae naturalis.

Unde mutuare pecuniam pro usura, est secundum se peccatum mortale: et eadem ratio est de omnibus aliis rebus quarum substantia per usum consumitur; sicut patet in vino, tritico, et aliis huiusmodi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod accipere ad usuram ab extraneis, non fuit concessum Iudaeis quasi licitum, sed permissum, ut scilicet pro hoc non punirentur poena temporali.

Cuius quidem permissionis fuit ratio, quia proni erant ad avaritiam: unde permissum fuit eis minus malum, scilicet accipere usuras a gentibus, ut vitaretur maius malum, scilicet accipere usuras a Iudaeis Deum colentibus.

Sed postmodum per prophetas admoniti sunt ut totaliter ab usuris abstinerent, ut patet per auctoritates in contrarium inductas.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fenerare quandoque large accipitur pro mutuare, ut patet Eccli., XXIX, 10: multi vero causa nequitiae non fenerati sunt, idest non mutuaverunt.

Mutuare autem pertinet ad eum qui superabundat: et ideo quod dicitur, fenerabis, intelligendum est, mutuabis; ut per hoc detur intelligi, quod in tantum affluerent temporalibus bonis, quod ipsi aliis possent mutuare, et a nullo mutuum indigerent accipere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum superficiem litterae evangelii potest esse sensus, quod dare mutuum sit consilium; sed si detur mutuum, quod detur absque spe usurarii lucri, hoc est praeceptum: et quantum ad primum ponitur cum consiliis. Vel potest dici, quod quaedam sunt secundum rei veritatem praecepta vel prohibitiones, quae tamen sunt supra praecepta secundum Phariseorum intellectum; sicut Matth., V, 22, super hoc praeceptum: non occides, quod Pharisei intelligebant de homicidio exteriori. Dominus superaddit: qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio. Et hoc modo quantum ad Phariseos existimantes non esse prohibitum universaliter pecuniam ad usuram dari, ponitur inter consilia ut detur mutuum absque spe usurarii lucri. Vel potest dici, quod non loquitur ibi de spe usurarii lucri, sed de spe quae ponitur in homine. Non enim debemus bona nostra facere, sperantes ab homine retributionem, sed a solo Deo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod domus et equus deteriorantur per usum, et ideo pro recompensatione potest aliquid accipi; pecunia autem non deterioratur.

Sed ista ratio nulla est, quia secundum hoc aliquis non posset iuste accipere maius pretium pro domo sua locata, quam domus inde deterioretur. Est ergo dicendum, quod venditur ipse usus domus licite; non autem pecuniae, propter rationem supradictam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in IX ethic., recompensatio beneficii accepti aliter fit in amicitia utilis et aliter in amicitia honesti: quia in amicitia utilis est mensuranda recompensatio secundum utilitatem quam consecutus est ille qui beneficium accipit; in amicitia autem honesti, est recompensatio mensuranda secundum affectum eius qui beneficium dedit. Obligare autem ex certo pacto ad beneficium recompensandum non competit amicitiae honesti: quia in tali amicitia amicus benefaciens affectum amici inclinatur ut sibi gratis et liberaliter recompenset cum oportunitas fuerit.

Sed obligare certo pacto ad recompensandum beneficium, est proprium in amicitia utilis: et ideo non debet obligari ad plus reddendum quam accepit. Non autem aliquis aliquid plus accepit quam ipsam quantitatem pecuniae, quia eius usus, qui est pecuniae consumptivus, non est aliud quam ipsa pecunia: et ideo non debet ad plus obligari quam ad restituendum pecuniam.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ius positivum principaliter intendit bonum commune multitudinis.

Contingit autem quandoque quod si impediatur aliquod malum, provenit maximum detrimentum communitati: et ideo quandoque ius positivum permittit aliquid dispensative, non quia sit iustum id fieri, sed ne communitas maius incommodum patiat; sicut etiam Deus aliqua permittit mala fieri in mundo, ne impediatur bona quae ex his malis ipse elicere novit. Et hoc modo ius positivum permisit usuras propter multas commoditates quas interdum aliqui consequuntur ex pecunia mutuata, licet sub usuris.

RA7

Ad septimum dicendum, quod iste qui dat usuram, patitur iniustum non a seipso sed ab usurario: qui licet non inferat ei violentiam absolutam, infert tamen ei quamdam violentiam mixtam; quia scilicet necessitatem habenti accipere mutuum, gravem conditionem imponit, ut scilicet plus reddat quam sibi praestetur.

Et est simile si quis alicui in necessitate constituto venderet rem aliquam multo amplius quam valeret: esset enim iniusta venditio, sicut et usurarii mutuatio est iniusta.

RA8

Ad octavum dicendum, quod duplex est necessarium, ut dicitur in V metaph..

Quoddam quidem sine quo res non potest esse, sicut cibus est necessarium; quoddam vero est necessarium sine quo res quidem potest esse, non tamen ita bene et commode: et secundum hoc omnia utilia necessaria dicuntur. Semper autem ille qui mutuum accipit, patitur necessitatem vel primo vel secundo modo.

RA9

Ad nonum dicendum, quod ille qui dat pecuniam suam usurario, non dat simpliciter voluntarius, sed quodammodo coactus, ut dictum est.

RA10

Ad decimum dicendum, quod sicut creditor licite potest minus accipere sua propria voluntate, ita etiam debitor potest sua propria voluntate amplius dare et ille cui dat licite recipere; sed si hoc deducatur in pactum mutui, pactum est illicitum, et illicita est acceptio.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod occidere non est communiter contra Deum, ut nec mutuare; et utrumque potest bene et male fieri: sed occidere innocentem, importat determinationem mali, et hoc nunquam potest bene fieri, sicut nec dare mutuum ad usuram.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod quando obligatio est licita, licite potest exigi ab homine id ad quod se obligavit; sed ipsa obligatio usuraria est naturaliter iniusta: unde non potest usurarius licite exigere id ad quod alium illicite obligavit.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod munus aliquod vel a manu vel a lingua vel ab obsequio potest usurarius sperare ex mutuo quod concedit, dupliciter. Uno modo quasi debitum ex quadam obligatione tacita vel expressa: et sic quodcumque munus speret, illicite sperat. Alio modo potest aliquod munus sperare, non quasi debitum, sed quasi gratuitum et absque obligatione praestandum, et sic licite potest ille qui mutuatur sperare aliquod munus ab eo cui mutuatur; sicut qui facit servitium alicui, confidit de eo ut amicabiliter suo tempore servitium faciat. Alia tamen ratio est de simoniacis et de usurario: quia simoniacus non dat id quod est suum, sed id quod est Christi; et ideo non debet sperare aliquam recompensationem sibi fiendam, sed solum honorem Christi et utilitatem ecclesiae: sed usurarius nihil alteri praestat nisi quod suum est; unde potest aliquam amicabilem recompensationem sperare per modum praedictum.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod ex pecunia mutuata potest ille qui mutuatur, incurrere damnum rei iam habitae dupliciter.

Uno modo, ex quo non redditur sibi pecunia statuto termino; et in tali casu ille qui mutuum accepit, tenetur ad interesse. Alio modo infra tempus deputatum; et tunc non tenetur ad interesse ille qui mutuum accepit.

Debebat enim ille qui pecuniam mutuavit, sibi cavisse ne detrimentum incurreret. Nec ille qui mutuo accepit, debet damnum incurrere de stultitia mutuantis. Est etiam simile in emptione. Qui enim emit rem aliquam, tantum pro ea iuste dat quantum valet; non autem quantum ille qui vendit, ex eius carentia damnificatur.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in I politic., duplex usus potest esse alicuius rei: unus proprius et principalis, alius secundarius et communis. Sicut calceamenti proprius et principalis usus est calceatio, secundarius autem commutatio. Pecuniae autem e converso principalis usus est commutatio; propter hanc enim pecunia facta est: secundarius autem usus pecuniae potest esse quicumque alius, puta quod ponatur in pignore, vel quod ostentetur. Commutatio autem est usus quasi consumens substantiam rei commutatae, in quantum facit eam abesse ab eo qui commutat. Et ideo si quis pecuniam suam alteri concedat ad usum commutationis, qui est proprius pecuniae, et pro hoc usu pretium aliud quaerat ultra sortem, erit contra iustitiam; si vero aliquis concedat alteri pecuniam suam ad usum alium quo pecunia non consumitur, erit eadem ratio quae est de rebus illis quae ipso usu non consumuntur, quae licite locantur et conducuntur.

Unde si quis pecuniam signatam in sacculo concedat alicui ad hoc quod ponat eam in pignore, et exinde pretium accipiat, non est usura; quia non est ibi contractus mutui, sed magis locatio et conductio. Et eadem est ratio, si quis concedat alteri pecuniam ad usum ostentationis: sicut et converso si quis concedit alteri calceamenta ad usum commutationis, et ex hoc pretium quaereret ultra calceorum valorem, esset usura.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod usurae ibi metaphoricè dicuntur superexcrementiae spiritualium bonorum, quas Deus requirit a nobis propter nostram utilitatem. Ex metaphoricis autem locutionibus non potest argumentatio trahi.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod, aliud est consentire alicui in malitia, aliud est uti malitia alicuius ad bonum. Ille enim alicui in malitia consentit cui placet ut ille malitiam exercent, et ad hoc forte eum inducit: et hoc semper est peccatum. Utitur autem malitia alicuius qui hoc quod aliquis malum facit, retorquet ad aliquod bonum; et sic etiam Deus utitur peccatis hominum, ex eis eliciens aliquod bonum. Unde et homini licet uti peccato alterius in bonum. Et hoc patet per Augustinum qui Publicolae quaerenti utrum liceret uti iuramento eius qui per falsos Deos iurat, in quo manifeste peccat, respondit, quod qui utitur fide illius quem constat iurasse per Deos falsos, et hoc non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se associat, quo per Daemones iuravit, sed pacto bono eius, qui fidem servavit. Si cui tamen placeret quod alius per falsos Deos iuraret, et ad hoc eum induceret, peccaret.

Similiter dicendum est in proposito, quod si aliquis propter aliquod bonum utatur malitia usurarii, accipiens ab eo mutuum ad usuram, non peccat; si vero persuaderet quod mutuaret suam pecuniam ad usuram ei qui mutuare ad usuram paratus non esset, absque dubio in omni casu peccaret, tamquam peccanti consentiens.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod si quis ea intentione pecuniam alicui usurario committeret, ut exinde lucrum usurarium quaereret, absque dubio peccaret tamquam consentiens in peccatum. Et idem videtur

dicendum de eo qui concedit pecuniam suam scienter ei de quo credit quod utatur ea ad usurarium lucrum, quod alias exercere non posset. Si vero aliquis pecuniam suam usurario tradat alias usuras exercenti, non ut ille lucretur, sed propter suam necessitatem, magis utitur malitia eius, quam in peccatum ipsius consentiat vel materiam peccandi ei tradat; et ideo hoc absque peccato fieri potest.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod pro nullo incommodo corporali vitando debet homo consentire in peccatum alterius; sed tamen pro aliquo incommodo vitando potest homo licite uti malitia alterius, vel materiam ei non subtrahere, sed praebere: sicut si latro aliquem iugulare vellet, et ad vitandum mortis periculum aliquis latroni thesaurum suum diripiendum detegeret, non peccaret, exemplo illorum decem virorum, qui dixerunt ad Ismael: noli occidere nos, quia habemus thesauros in agro, ut habetur ierem.

Cap. XLI, 8.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod hoc quod filii Israel vasa mutuo accepta asportaverunt non fuit furtum, quia res illae in eorum dominium transierunt auctoritate eius qui est Dominus omnium.

|q14 Quaestio 14

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum gula sit peccatum.

PR2

Secundo utrum gula sit peccatum mortale.

PR3

Tertio utrum convenienter assignentur species gulae.

PR4

Quarto utrum sit vitium capitale.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum gula semper sit peccatum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest, ut Augustinus dicit in III de libero arbitrio. Sed gulam nullus vitare potest: dicit enim Gregorius XXX Moralium, quod per esum voluptas necessitati miscetur. Quid necessitas petat, et quid voluptas suppetat, ignoratur. Ergo gula non est peccatum.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit X confess.: quis est, Domine, qui aliquantulum extra metas necessitatis cibum non sumat? sed hoc ad gulam pertinet. Gula ergo non potest vitari. Non ergo gula est peccatum.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit in II de libero arbit., quod ibi nulla culpa est, ubi natura et necessitas dominatur. Sed ad actum gulae natura et necessitas movet.

Ergo videtur quod gula non sit peccatum.

AG4

Praeterea, sicut Philosophus dicit in II de anima, esuries est appetitus cibi. Ergo immoderata esuries est immoderatus appetitus cibi sumendi, in quo consistit ratio gulae. Sed non est in potestate nostra quin immoderate esuriamus. Ergo vitare gulam non est in potestate nostra. Non est ergo peccatum.

AG5

Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam. Sed in sumptione medicamentorum non ponitur aliquod peccatum. Ergo videtur quod nec gula, quae consistit circa sumptionem alimentorum, sit peccatum.

AG6

Praeterea, omne peccatum opponitur alicui virtuti, sicut extremum medio, ut patet per Philosophum in II ethic.. Sed gula non opponitur temperantiae vel sobrietati sicut extremum medio, quia oporteret quod virtus corrumpeteretur per defectum sumptionis cibi; quod videtur esse falsum; quia hoc pertinet ad abstinenciam, ut patet in ieiuniis, et aliis huiusmodi. Gula ergo non est peccatum.

SC

Sed contra, illud videtur esse peccatum per quod sicut per hostem a spirituali conflictu impedimur. Sed gula est huiusmodi; dicit enim Gregorius XXX Moral., quod ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, si non prius intra nosmetipsos hostis positus, gulae videlicet appetitus, domatur.

SC1

Ergo gula est peccatum.

CO

Respondeo. Dicendum quod, sicut dionysius dicit IV cap. De divin. Nomin., malum animae est praeter rationem esse; unde in quibuscumque contingit a regula rationis discedere, in his contingit esse peccatum. Nihil enim est aliud peccatum quam actus inordinatus sive malus. Contingit autem a regula rationis discedere et in actionibus exterioribus et in interioribus animae passionibus, quae debent per regulam rationis ordinari. Unde tanto in aliquibus passionibus magis contingit esse peccatum, quanto huiusmodi passiones difficilius regulae rationis subduntur.

Inter omnes autem passiones difficilius est delectationem secundum rationem ordinare, et maxime delectationes naturales, quae sunt contemporaneae vitae nostrae; et huiusmodi sunt delectationes in cibis et potibus, sine quibus humana vita transigi non potest; et ideo circa huiusmodi delectationes plurimum a regula rationis disceditur. Quando vero concupiscentia huiusmodi delectationum transcendit regulam rationis, est peccatum gulae; unde dicitur, quod gula est immoderatus appetitus edendi.

Non autem peccatum gulae consistit circa exteriores actus, circa ipsam scilicet sumptionem, nisi ex consequenti, in quantum scilicet ex inordinata concupiscentia cibi procedit, sicut est in omnibus aliis vitiis quae sunt circa passiones. Unde Augustinus dicit in X confess.: non ego immoderantiam obsonii timeo, sed immoderantiam cupiditatis.

Unde patet quod gula principaliter esse dicitur circa passiones: et opponitur temperantiae, prout est circa concupiscentias et delectationes quae sunt in cibis et potibus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod regula rationis haec est, ut homo sumat cibum secundum quod convenit sustentationi naturae, et bonae habitudini hominis, et conversationi eorum cum quibus vivit, ut dicitur in III ethicorum.

Quando ergo secundum hanc regulam rationis appetit aliquis et sumit cibum, secundum necessitatem sumit; quando vero ultra hoc excedit, transcendit regulam rationis, a medio virtutis discedens, ut satisfaciat voluptati. Sed, sicut Philosophus dicit in II ethic., a medio virtutis quandoque quidem multum receditur, et istud de facili percipi potest; quandoque autem parum receditur, et istud est imperceptibile; unde parum habet de ratione peccati; et quantum ad hoc intelligendum est verbum Gregorii.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non quicumque sumit cibum extra metas necessitatis, peccat vitio gulae: potest enim contingere quod id quod credit sibi esse necessarium, sit superfluum; et tunc concupiscentia cibi non est immoderata, quia non recedit a regula rationis. Gula autem, sicut dictum est, non importat primo et per se immoderatam sibi sumptionem, sed immoderatam concupiscentiam sumptionis ipsius. Mensura autem ipsius sumptionis cibi sumitur secundum regulam naturae corporalis; unde magis potest esse cognita secundum artem medicinae quam secundum rationem prudentiae, secundum quam tamen potest diiudicari, utrum concupiscentia sit moderata vel immoderata; quamvis de facili nec hoc cognosci possit, ubi non multum a ratione disceditur, sicut dictum est. Sed hoc homo praecipue potest ex auxilio Dei. Et ideo Augustinus post verba inducta subdit: quisquis est, scilicet qui non sumit cibum extra metas necessitatis, magnus est, magnificet nomen tuum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ad sumendum cibum natura et necessitas inducit; sed in actu gulae transcenditur naturae necessitas, secundum quam ratio concupiscentiam moderatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod duplex est appetitus cibi. Unus quidem appetitus naturalis, secundum quod vis appetitiva, retentiva, digestiva et expulsiva deserviunt nutritivae, quae est potentia animae vegetabilis; et talis appetitus est esuries, quae non sequitur aliquam apprehensivam; sed sequitur naturae indigentiam: unde excessus esuriei non est peccatum moris; sed magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat. Alius est appetitus sensitivus consequens apprehensionem, in quo sunt animae passiones; et huius appetitus immoderata concupiscentia in sumendis cibis habet rationem gulae; unde ratio procedebat ex aequivoco.

RA5

Ad quintum dicendum, quod alimenta conveniunt cum medicamentis in hoc quod utraque sumuntur contra defectus naturae corporalis, sed potest in eis attendi differentia quantum ad duo. Primo quidem, quia medicamenta sumuntur secundum regulam artis medicinae; unde in sumptione medicamentorum si sit inordinatio, magis imputatur medico danti quam infirmo sumenti. Alimenta vero ut pluries sumit homo proprio arbitrio; et ideo sibi imputatur ad peccatum, si propter immoderatam concupiscentiam delectationis ciborum superflue cibum assumat. Secundo differunt, quia sumptio medicamentorum non est delectabilis, sicut sumptio alimentorum; et ita in sumendis medicamentis non est peccatum ex inordinata concupiscentia delectabilis, sicut est in sumptione ciborum.

Tamen si quis infirmus de aliquo delectabili medicamento sumeret ultra debitum, contra consilium medici, propter concupiscentiam delectabilis, similiter peccaret vitio gulae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod superfluum et diminutum et medium accipitur in virtute morali, non secundum quantitatem absolutam, sed secundum proportionem ad rationem rectam, secundum quam medium virtutis determinatur, ut patet ex ipsa definitione virtutis in II ethic.; et ideo contingit quod aliquando virtus tenet extremum secundum quantitatem absolutam quae tamen tenet medium secundum proportionem, ad rationem rectam, sicut in IV ethic.

Philosophus dicit de magnanimo, quod magnitudine quidem est extremus, quia scilicet ad maxima tendit, eo autem quod ut oportet, medius. Sic ergo virginitas et paupertas et ieiunium, extremum tenent secundum quantitatem absolutam: quae tamen tenent medium secundum proportionem ad rationem rectam; a qua si quis deficiat etiam per superfluam abstinenciam, est peccatum. Unde et Gregorius dicit libro XXX Moral.: plerumque dum plus iusto caro restringitur, etiam ab exercitatione boni operis enervatur, ut ad orationem vel praedicationem non sufficiat, dum incentiva vitiorum funditus suffocare festinat; et sic dum hostem insequimur, etiam civem quem diligimus trucidamus.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum gula sit peccatum mortale.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia ad Hebr. XII, 16, super illud: ne quis fornicator aut profanus, ut esau, dicit Glossa, quod esau fuit profanus, quia gastrimargus, id est gulosus. Sed tamen nullus dicit profanus nisi propter peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

AG2

Praeterea, virtutes non tolluntur nisi per peccatum mortale. Sed per gulam tolluntur virtutes; dicit enim Gregorius Lib. XXX Moral.: dominante gulae vitio, omne quod fortiter egerunt, perdunt; et dum venter non restringitur simul cunctae virtutes obruuntur. Ergo gula est peccatum mortale.

AG3

Praeterea, omne quod corrumpit medium virtutis, corrumpit virtutem quae in medio consistit, et per consequens est peccatum mortale.

Sed gula corrumpit medium virtutis, sicut dictum est. Ergo gula est peccatum mortale.

AG4

Praeterea, gravius peccatum est quod homo occidat seipsum, quam quod occidat alium; et similiter gravius peccatum esse videtur quod aliquis inferat nocumentum suo corpori quam corpori alterius. Sed per gulam infertur nocumentum proprio corpori; dicitur enim Eccli. XXXVII, 33-34: in multis escis erit infirmitas;... Et propter crapulam multi obierunt. Ergo gula est peccatum mortale, sicut et ira, quae tendit in nocumentum proximi.

AG5

Praeterea, sicut ordo praeceptorum apparet in bene factis, ita ordo prohibitionum apparet in peccatis. Sed prima prohibitio homini facta fuit de vitio gulae, ut patet gen.

Cap. II, 17, ubi Dominus praecepit Adae ut de ligno scientiae boni et mali non ederet.

Ergo peccatum gulae est primum et maximum, et ita videtur esse peccatum mortale.

AG6

Praeterea, peccatum mortale consistit in aversione a Deo. Sed gula avertit hominem a Deo quia facit hominem idololatrare, secundum illud Exod. XXXII, 6: sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt ludere, scilicet in honorem idoli. Facit etiam fornicari; dicitur enim Oseae IV, 10: comedent, et non saturabuntur; fornicati sunt, et non cessaverunt. Ergo gula est peccatum mortale.

AG7

Praeterea, Hieronymus dicit in Lib. Contra Iovinianum: ciborum aviditas, quae est avaritiae mater, quibusdam vinculis animam ligat. Sed anima non ligatur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

AG8

Praeterea, Hieronymus in eodem libro dicit, quod contra naturam est per voluptates defluere. Sed illud quod est contra naturam, est peccatum mortale: quia oportet quod etiam sit contra rationem. Ergo gula, quae consistit in quodam voluptatum fluxu, est peccatum mortale.

AG9

Praeterea, omne illud peccatum est peccatum mortale, cuius effectus etiam est peccatum mortale. Sed effectus gulae sunt peccata mortalia semper: quia super illud Psalmistae: qui percussit Aegyptum cum primogenitis eorum; dicit Glossa: luxus, superbia, avaritia sunt quae primo generat venter. Ergo gula est peccatum mortale.

AG10

Praeterea, Eccli. XXXIX, 31-32, dicitur: initium rei necessariae vitae hominum, aqua, ignis, et ferrum, sal, (et) lac, et panis similagineus, et mel, et botrus uvae, et oleum, et vestimentum: haec omnia (sicut) sanctis in bona,

sic et impiis et peccatoribus in mala convertentur. Glossa: peccatoribus, id est abutentibus, convertentur in mala, id est damnationem aeternam. Sed abusus illorum bonorum pluries fit per gulam. Ergo gula meretur damnationem aeternam; et ita est peccatum mortale.

AG11

Praeterea, illud quod facit hominem bestialem, est peccatum mortale et gravissimum.

Sed intemperantia, cuius pars est gula, facit hominem bestialem, ut Philosophus dicit in III ethic.. Ergo gula est peccatum mortale.

AG12

Praeterea, idololatria est peccatum mortale.

Sed gula est idololatria quaedam: dicitur enim Rom. XVI, 18, de quibusdam, quod Domino Christo non serviunt, sed suo ventri; et ad philipp. III, 18-19, dicitur: multi ambulat... Quorum finis interitus, quorum Deus venter est. Ergo gula est peccatum mortale.

SC1

Sed contra. Nullum peccatum mortale invenitur in sanctis viris. Sed gula aliquando in sanctis viris invenitur; dicit enim Augustinus in X confess.: crapula nonnunquam surrepsit servo tuo; misereberis, ut longe fiat a me. Crapula autem ad gulam pertinet. Ergo gula non est peccatum

SC2

Praeterea, omne peccatum mortale alicui praecepto legis contrariatur. Sed gula non contrariatur alicui praecepto legis, ut patet discurrenti per singula praecepta Decalogi.

Ergo gula non est peccatum mortale.

SC3

Praeterea, Gregorius dicit X moral.

Exponens illud iob XI, 11: ipse enim novit hominum vanitatem: ex vanitate ad iniquitatem ducimur, cum prius per levia delicta defluimus, ut usu cuncta levigante nequaquam post committere etiam graviora timeamus; et inter alia exemplificat de gula subdens: dum gulae incumbitur ad levitatis protinus insaniam proditur, et sic gula inter levia delicta computatur. Sed peccata mortalia non dicuntur levia. Ergo gula non est peccatum mortale.

SC4

Praeterea, Augustinus dicit in sermonibus de Purgatorio: quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse est ad minuta peccata noverit pertinere. Sed plus accipere cibo vel potu quam necesse sit, pertinet ad gulam. Ergo gula non est peccatum mortale.

CO

Respondeo. Dicendum quod cum quaeritur de aliquo peccato in generali: utrum sit mortale, debet intelligi quaestio utrum sit mortale ex suo genere, quia, sicut in superioribus multoties dictum est, in quolibet genere peccati mortalis, puta homicidii vel adulterii, potest inveniri aliquis motus qui est peccatum veniale; et similiter in quolibet genere peccati venialis potest inveniri aliquis actus qui est peccatum mortale; sicut in genere verbi otiosi, cum refertur ad finem peccati mortalis.

Species autem moralis actus sumitur ex obiecto; unde si obiectum peccati alicuius contrariatur caritati, in qua vita spiritualis consistit, necesse est quod illud peccatum sit mortale ex suo genere, vel ex sua specie: sicut blasphemia ex suo obiecto contrariatur caritati quantum ad dilectionem Dei, et homicidium quantum ad dilectionem proximi, unde utrumque est peccatum mortale.

Peccatum autem gulae consistit in concupiscentia inordinata delectationis ciborum.

Ipsa autem ciborum delectatio secundum se considerata non contrariatur caritati neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi; sed secundum quod additur inordinatio potest quodammodo contrariari et quodammodo non contrariari.

Concupiscentia enim huius delectabilis potest esse inordinata dupliciter. Uno modo sic quod excludat ordinem finis ultimi; quod contingit quando talem delectationem homo appetit ut finem ultimum, eo quod non est possibile unius hominis esse multos fines ultimos; et talis inordinatio repugnat caritati quantum ad dilectionem Dei, qui debet diligi ut finis ultimus. Alio modo concupiscentia potest esse inordinata secundum ea quae sunt ad finem, salvato ordine finis ultimi; puta, cum aliquis concupiscit nimium cibum vel potum, non tamen sic concupiscit ut propter hoc consequendum vellet transgredi divina praecepta; et talis inordinatio non repugnat caritati.

Est autem de ratione gulae inordinatio concupiscentiae, non tamen est de ratione eius inordinatio tollens ordinem finis ultimi.

Et ideo gula secundum rationem suae speciei non habet quod sit peccatum mortale, sed potest quandoque esse peccatum mortale et quandoque veniale, secundum iam dictos duos inordinationis modos.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod esau propter gulam dictus profanus est, quia in eo tanta fuit inordinatio concupiscentiae cibi, quod propter cibum primogenita vendidit; unde quodammodo videbatur delectationem cibi concupiscere tamquam finem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliquod peccatum tollit virtutes dupliciter. Uno modo directe per contrarietatem ad virtutem; et sic tollit virtutes gula quae est peccatum mortale, sicut et cetera peccata mortalia. Alio modo dispositive; et sic etiam peccata venialia tollunt virtutes: quia, ut dicitur eccli.

Cap. XIX, 1: quis spernit modica, paulatim decidet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod omne peccatum veniale et mortale corrumpit medium virtutis in actu; non enim esset peccatum, nisi a medio rationis discederet; sed habitum virtutis non tollit nisi illud peccatum quod contrariatur caritati, a qua omnes virtutes dependent; et secundum hoc gula quae est peccatum veniale, non corrumpit medium virtutis in habitu, sed in actu.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nocumentum proximi est per se obiectum irae: appetit enim ira vindictam iniustam, quae consistit in proximi nocumento; sed nocumentum proprii corporis non est proprium obiectum gulae, sed consequitur quandoque ad obiectum praeter intentionem; et tale nocumentum est praeter rationem gulae. Si quis tamen scienter propter immoderatam concupiscentiam cibi grave suo corpori nocumentum inferret, nimis comedendo, et nociva sumendo, non excusaretur a peccato mortali.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illa prohibitio facta Adae non fuit prohibitio vitii gulae: quia poterat absque omni vitio gulae pomum illud comedi, si prohibitio non intervenisset; sed illud fuit praeceptum disciplinae, ut scilicet homo experiretur quid interesset inter obedientiae bonum et inobedientiae malum, sicut Augustinus dicit super genes. Ad litteram.

Unde primum peccatum hominis non fuit gula, sed inobedientia, sive superbia.

RA6

Ad sextum dicendum, quod gula dispositive inducit ad idololatriam et luxuriam; non autem ita quod haec duo sint de ratione gulae; unde non sequitur quod peccatum gulae sit peccatum mortale: quia etiam peccatum veniale potest disponere ad mortale.

RA7

Ad septimum dicendum, quod peccatum mortale simpliciter ligat animam, in quantum impedit eam ne per seipsam possit redire in ordinem caritatis; sed peccatum veniale ligat animam secundum quid, in quantum impedit virtutem in actu; et sic gula aliter ligat animam secundum quod est peccatum veniale, et aliter secundum quod est peccatum mortale.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ratio hominis est natura, unde quidquid est contra rationem, est contra hominis naturam. Sic ergo effluere voluptatibus est contra naturam hominis in quantum transcendit regulam rationis, vel tollendo ordinem finis, quod est simpliciter esse contra rationem, vel tollendo ordinem eorum quae sunt ad finem, quod est esse contra rationem secundum quid, vel magis esse praeter rationem.

RA9

Ad nonum dicendum, quod illa tria dicuntur esse effectus gulae, in quantum gula ad illa vitia disponit; sed ex hoc non sequitur quod gula semper sit peccatum mortale.

RA10

Ad decimum dicendum, quod uti est referre aliquid in ultimum finem, qui nos beatos facit; unde proprie illi abutuntur rebus creatis qui in eis finem constituunt, non referendo eas in finem ultimum; et hoc meretur damnationem tam in gula quam in aliis peccatis, per quae homo sic abutitur rebus creatis.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod Philosophus non dicit, quod intemperantia simpliciter faciat hominem bestialem; sed quia talibus delectationibus gaudere et maxime eas diligere est bestiale; et hoc ideo quia huiusmodi delectationes sunt in quibus cum bestiis communicamus.

Aliae enim delectationes sunt propriae hominum. Ille autem maxime has delectationes diligit qui in eis finem constituit.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod illi serviunt ventri suo tamquam Deo, qui in delectationibus ciborum ad ventrem pertinentium finem constituunt, qui in solo Deo est constituendus.

RC

Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, de facili patet responsio: procedunt enim de gula secundum quod est veniale peccatum.

Oportet autem respondere ad secundum, quod videtur ostendere quod gula nullo modo sit peccatum mortale, quia non contrariatur alicui praecepto. Dicendum est enim, quod praecepta Decalogi praecipunt et prohibent ea quae manifeste ratio naturalis habet ut fiant vel non fiant: cadunt enim in conceptione communi. Unde non omnia peccata mortalia directe contrariantur praeceptis Decalogi, sed per quamdam reductionem; sicut prohibitio simplicis fornicationis reducitur ad hoc praeceptum: non moechaberis; et similiter prohibitio gulae, secundum

quod est peccatum mortale, per reductionem contrariatur praecepto de sanctificatione sabbati, per quam intelligitur spiritualis quies quae impeditur per immoderantiam gulae.

¶3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur de speciebus gulae, quas Gregorius assignat XXX Moral., dicens: quinque modis nos gulae vitium tentat: aliquando namque indigentiae tempora praevenit; aliquando cibos lautiores quaerit; aliquando quae sumenda sunt praeparari accuratius appetit; aliquando in ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis excedit; aliquando ipso aestu immensi desiderii aliquis peccat; et continentur in hoc versu: praepropere, laute, nimis, ardentem, studiose.

TTB

Videtur autem quod inconvenienter istae quinque species gulae distinguantur.

AG1

Differunt enim praedicti modi gulae secundum diversas circumstantias: quia praepropere respicit tempus, laute respicit substantiam cibi, et sic de aliis. Sed circumstantiae, cum sint accidentia actuum, non diversificant speciem. Ergo secundum praedicta quinque non debent distingui diversae species gulae.

AG2

Praeterea, in quolibet peccato contingit transgredi regulam secundum diversas circumstantias; sicut illiberalis accipit quando non oportet et ubi non oportet; et similiter secundum alias circumstantias: non tamen secundum hoc distinguuntur diversae illiberalitatis species. Ergo etiam neque sunt distinguendae diversae species gulae secundum praedicta quinque.

AG3

Praeterea, sicut tempus ponitur una circumstantia, ita etiam locus, et substantia peccantis.

Si ergo secundum tempus accipitur una species gulae, debent etiam aliae species accipi secundum locum, et secundum septem alias circumstantias, et sint septem vel octo species gulae.

AG4

Praeterea, secundum Philosophum in III ethic., temperantia, cui opponitur gula, est circa delectationes gustus, non in quantum est gustus, sed in quantum est tactus. Sed laute et studiose videntur pertinere ad bonitatem saporis, qui est proprium obiectum gustus. Ergo inconvenienter secundum illa duo assignantur species gulae.

AG5

Praeterea, Augustinus dicit X confess., quod populus in eremo, non quia carnes desideravit, sed quia escae desiderio adversus Deum murmuravit, meruit improbari.

Sed Gregorius Lib. XXX Moral., dicit, quod populus despecto manna cibos carnum petiit, quos lautiores putavit. Ergo appetere lauta cibaria non videtur pertinere ad peccatum gulae; et sic videtur quod praedictae species gulae inconvenienter assignentur.

SC

In contrarium est auctoritas Gregorii huiusmodi species distinguentis.

CO

Respondeo. Dicendum quod in distinguendis speciebus Moralium actuum, oportet praecipue attendere ad motiva quae sunt propria obiecta actuum voluntariorum, eo quod obiectum movens voluntatem est sicut forma ipsius; unde actus voluntarii distinguuntur secundum diversa motiva, sicut actus rerum naturalium secundum diversas formas agentium.

Contingit autem quandoque quod idem motivum est causa quod homo transgrediatur medium virtutis secundum diversas circumstantias; et tunc secundum diversas circumstantias inordinatas non sumuntur diversae species peccati; sicut in avaritia movetur homo ad rapiendum aliena et in tempore in quo non debet, et in loco in quo non debet, et a personis a quibus non debet, propter unum et idem motivum, scilicet, ut congreget pecuniam; et ideo secundum hoc non diversificantur species avaritiae. Si vero essent diversa motiva ad peccandum, sic essent diversae species avaritiae; puta, si ad transgressionem quarundam circumstantiarum inclinaretur propter defectum dationis, ad alias autem propter superabundantiam acceptionis.

Sic ergo dicendum est, quod praedictae species gulae distinguuntur secundum diversa motiva; ut enim dictum est, peccatum gulae consistit in concupiscentia inordinata delectationis ciborum. Huiusmodi autem inordinatio potest referri vel ad delectationem, vel ad ipsam concupiscentiam.

Causa autem delectationis potest esse vel naturalis vel artificialis. Naturalis quidem, sicut cum aliquis superflue quaerit delectari in esu pretiosarum et electarum rerum secundum illud Amos, VI, 4: qui comeditis agnum de grege, et vitulos de medio armenti. Causa autem artificialis delectationis, sicut cum aliquis superflue appetit cibos nimis delicate praeparatos. Quantum ergo ad primum modum dicitur laute, quantum ad secundum studiose. Ex parte vero concupiscentiae potest inordinatio diversificari secundum diversa motiva tripliciter. Concupiscentia enim est quidam motus appetitivae virtutis in delectationem tendens. Inordinata autem vehementia motus etiam in corporalibus secundum tria potest attendi. Primo quidem antequam perveniat ad terminum in quem tendit; et sic motus vehemens festinat ad terminum pervenire: similiter et concupiscentia,

quando est inordinate vehemens, non potest pati dilationem cibi, sed ad esum festinat; et sic accipitur hoc quod dicitur praepropere. Secundo vehementia motus consideratur in ipsa perventione ad terminum; quia quod vehementer movetur corporaliter, inordinate coniungitur ei in quod tendit; et similiter quando concupiscentia cibi est vehemens, inordinate homo se habet circa cibi sumptionem; et ad hoc pertinet quod dicitur ardentem. Tertio consideratur inordinata vehementia motus corporalis postquam pervenerit ad id in quod tendit, quia non sistit in eo, sed ulterius procedit; et similiter quando aliquis immoderate concupiscit cibum, non sistit concupiscentia eius in cibo moderato, quem natura requirit, sed ulterius sumit; et ad hoc pertinet quod dicitur nimis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod praedictae species non diversificantur propter diversas circumstantias, sed propter diversa motiva, ut dictum est.

RA2

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum et tertium: quia non semper transgressio diversarum circumstantiarum habet diversa motiva.

RA4

Ad quartum ergo dicendum, quod gulosus non delectatur in cibis lautis et studiose praeparatis propter iudicium saporum, sicut faciunt qui vina probant, quod est proprium gustus in quantum est gustus: huius enim delectationis inordinatio magis pertinet ad curiositatem quam ad gulam; sed delectatur gulosus in ipsa sumptione cibi lauti et studiose praeparati; quae quidem sumptio est per quemdam tactum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod comedere lauta cibaria non est peccatum, ut Augustinus dicit; sed concupiscentia inordinata lauti cibi potest esse peccatum, secundum intentionem Gregorii.

¶a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum gula sit vitium capitale.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Sicut enim contingit esse delectationem in sensu gustus et tactus, ita etiam in aliis sensibus. Sed circa delectationes aliorum sensuum non ponuntur aliqua vitia capitalia. Ergo neque gula, quae est circa delectationes gustus, debet poni vitium capitale.

AG2

Praeterea, superbia, secundum Gregorium XXXI Moral., non ponitur vitium capitale, sed regina vitiorum, quia ex ea omnia vitia oriuntur. Sed ebrietas est radix omnium vitiorum dicitur enim in decr. Dist. 35: ante omnia clericis vitetur ebrietas, quae omnium vitiorum fomes ac nutrix est. Ebrietas autem est quaedam species gulae. Ergo gula non debet poni inter vitia capitalia.

AG3

Praeterea, unum vitium capitale non numeratur inter filias alterius. Sed immunditia, quam Gregorius ponit XXXI Moral., filiam gulae, pertinet ad luxuriam, secundum illud Ephes., V, 3: omnis fornicatio et immunditia non nominetur in vobis. Ergo cum luxuria sit vitium capitale videtur quod gula non sit vitium capitale.

AG4

Praeterea, appetere laeta est proprie proprium superbiorum, ut bernardus dicit.

Sed superbia non est filia alicuius vitii capitalis. Cum ergo inepta laetitia ponatur a Gregorio filia gulae, videtur quod gula non sit vitium capitale.

SC

In contrarium est quod Gregorius moral.

XXX, ponitur gulam inter alia vitia capitalia.

CO

Respondeo. Dicendum quod, sicut in praecedentibus quaestionibus dictum est, vitium capitale dicitur ex quo alia oriuntur secundum rationem causae finalis, in quantum scilicet obiectum alicuius vitii est multum a pluribus appetibile, et praecipue in quantum habet aliquam similitudinem cum felicitate, quam omnes naturaliter appetunt. Una autem de conditionibus felicitatis est delectatio, sine qua felicitas esse non potest: et ideo peccatum gulae, quod est circa unam maximarum delectationum in cibis et potibus consistentem, est vitium capitale.

Oriuntur autem ex gula vitia quaedam quae eius filiae dicuntur secundum ea quae consequi possunt ad immoderatam delectationem in cibis et potibus. Quod quidem considerari potest vel ex parte corporis, et sic ponitur gulae filia immunditia, cuius pollutio de facili sequitur ex nimia cibi sumptione. Vel potest considerari ex parte animae, cuius est regere corpus, et eius regimen impeditur multipliciter propter immoderatam delectationem in cibis et potibus.

Et primo quidem quantum ad rationem, cuius acies hebetatur ex nimia sumptione cibi vel sollicitudine circa sumptionem ipsius; quia perturbatis inferioribus viribus corporalibus per inordinatam cibi sumptionem, ipsa ratio per consequens impeditur, et sic ponitur filia gulae hebetudo sensus circa intelligentiam.

Secundo sequitur inordinatio in affectu, qui consopito gubernaculo rationis inordinate afficitur, et sic est inepta laetitia.

Tertio sequitur inordinatio locutionis; et sic est multiloquium: quia dum ratio verba non ponderat, consequens est ut homo ad verba superflua dilabatur.

Quarto sequitur inordinatio operis; et sic est scurrilitas, id est iocularitas quaedam in exterioribus gestibus, proveniens ex defectu rationis, cuius erat exteriora membra componere.

Sic ergo est gula vitium capitale, et eius filiae sunt quinque, ut Gregorius dicit moral.

XXXI, scilicet inepta laetitia, scurrilitas, multiloquium, immunditia, et hebetudo sensus circa intelligentiam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod delectationes aliorum sensuum consequuntur coniunctionem rei delectabilis secundum solam similitudinem, sed delectationes tactus consequuntur coniunctionem rei delectabilis corporalem; et ideo circa delectationes tactus, sicut circa principales et maiores, ponuntur vitia capitalia, et non circa delectationes aliorum sensuum, nisi gustus, secundum quod est tactus quidam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex ebrietate sequuntur omnia peccata, non secundum originem causae finalis, sed secundum prohibentis remotionem, in quantum scilicet removet iudicium rationis per quod homo a peccato cohibetur; unde non sequitur quod gula vel ebrietas sit caput omnium vitiorum sicut superbia; sed quorundam specialiter quae directe ex gula oriuntur sicut proprii eius effectus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod pollutio corporis potest provenire ex causa animali, puta ex concupiscentia delectationis apprehensae; et hoc principaliter pertinet ad luxuriam: vel ex causa corporali et intrinseca, scilicet ex superfluo humore interius abundante, ex quo stimulatur homo ad corporis pollutionem; et secundum hoc immunditia ponitur filia gulae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod superbiae est appetere laeta; sed gulae est ut ex ea laetitia inepta sequatur propter rationem impeditam, ut dictum est.

|q15 Quaestio 15

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum omnis actus luxuriae sit peccatum.

PR2

Secundo utrum omnis actus luxuriae sit peccatum mortale.

PR3

Tertio utrum species luxuriae convenienter distinguantur.

PR4

Quarto utrum luxuria sit vitium capitale.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum omnis actus luxuriae sit peccatum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Fornicatio enim est actus luxuriae. Sed ipsa connumeratur quibusdam quae non sunt peccata, sed secundum se licita: dicitur enim Act., XV, 28-29: visum est spiritui sancto et nobis, nihil ultra imponere oneris vobis quam haec necessaria, ut abstinatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione. Sed nullus cibi esus secundum se est peccatum, secundum illud I ad Tim., IV, 4: nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur. Ergo neque fornicatio est peccatum; et ita non omnis actus luxuriae est peccatum.

AG2

Praeterea, cognoscere mulierem est actus naturalis; et ita quantum est de se non est peccatum, sicut nec videre ipsam, cum utrumque sit actus cuiusdam naturalis potentiae.

Sed videre mulierem non suam, non est peccatum.

Ergo neque cognoscere non suam.

AG3

Praeterea, si fornicatio est peccatum, aut hoc est ratione potentiae a qua egreditur actus, aut ratione materiae, aut ratione finis.

Sed fornicatio non est peccatum ratione potentiae, quia potentia a qua egreditur actus, naturalis est: neque etiam ratione materiae, quia materia est femina ad hunc usum a Deo creata, secundum illud Gen., II, 18: faciamus ei adiutorium simile sibi; potest etiam contingere quod nec ratione finis, puta, si aliquis fornicando intendat generare prolem ad cultum Dei nutriendam. Ergo videtur quod non omnis fornicatio sit peccatum.

AG4

Praeterea, secundum Philosophum in XV de animalibus, semen est superfluum alimenti. Sed alia superflua licitum est qualitercumque emittere, et hoc fit absque peccato. Ergo videtur quod similiter hoc contingit in emissionem seminis.

Non ergo omnis actus luxuriae est peccatum.

AG5

Praeterea, illud quod est peccatum ex genere, non licet fieri quocumque bono fine, secundum illud Rom., III, 8: non sicut quidam dicunt nos dicere: faciamus mala, ut veniant bona. Sed sicut dicit Commentator V ethic., epices, idest vir virtuosus, committit adulterium cum uxore tyranni, ut tyrannum interficiens liberet patriam. Ergo et adulterium non est secundum se peccatum. Multo ergo minus alii fornicationis actus.

AG6

Praeterea, nullus actus iusti, in quantum iustus est, est peccatum. Sed fornicatio videtur esse actus iustitiae: dicitur enim Gen., cap. XXXVIII, 26, quod Iudas dixit de thamar cum qua fornicatus fuerat: iustior me est, vel iustificata est ex me, sicut Hebraica veritas habet, ut Hieronymus dicit.

Ergo fornicatio non est peccatum.

AG7

Praeterea, Augustinus dicit VII de civit.

Dei, quod omne vitium est contra naturam.

Sed fornicatio non est contra naturam: quia super illud Rom., I, 26: nam feminae eorum immutaverunt naturalem usum, dicit Glossa: naturalis usus est ut vir et mulier in uno concubitu coeant.

Ergo non est peccatum.

AG8

Praeterea, nullum peccatum committitur secundum praeceptum Dei. Sed fornicatio quandoque commissa est secundum praeceptum Dei; dicitur enim Oseae, I, 2: dixit Dominus ad Oseam: vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac tibi filios fornicationum.

Ergo fornicatio secundum se non est peccatum.

AG9

Praeterea, cuilibet vitio quod in superabundantia consistit, opponitur virtus in diminutione consistens. Sed luxuria importat quamdam superfluitatem circa concupiscentias delectationum in venereis; opposita autem diminutio, quae est virginitas, vel perpetua continentia, non est peccatum, sed laudabile aliquid.

Ergo neque luxuria semper est peccatum.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Hebr., XIII, V. 4: (sit) honorabile connubium in omnibus, et torus immaculatus; fornicatores enim et adulteros iudicabit Deus. Sed illud pro quo homo subiicitur divino iudicio, est peccatum.

Ergo fornicatio et adulterium et omnes huiusmodi actus luxuriae sunt peccata.

SC2

Praeterea, tobiae, IV, 13, dicitur: attende tibi, fili mi, ab omni fornicatione, et praeter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire. Sed actus luxuriae dicuntur qui sunt praeter legitimae uxoris connubium. Ergo omnis luxuriae actus est peccatum.

CO

Respondeo. Dicendum quod luxuria est quoddam vitium temperantiae oppositum, prout moderatur concupiscentias delectabilium tactus circa venerea; sicut gula opponitur temperantiae, in quantum est moderativa concupiscentiarum circa delectabilia tactus in cibis et potibus. Unde luxuria quidem principaliter importat inordinationem quamdam circa concupiscentias delectationum in venereis secundum superabundantiam.

Huiusmodi autem inordinatio potest esse vel in solis interioribus passionibus, vel etiam ulterius in ipso exteriori actu, qui est inordinatus secundum seipsum, et non solum propter inordinatam concupiscentiam a qua procedit.

Ad inordinatam enim concupiscentiam pertinet ut propter concupiscentiam delectabilis aliquis actum exerceat qui secundum se est inordinatus; sicut patet circa concupiscentias pecuniarum: potest enim esse inordinata concupiscentia acquirendi vel retinendi pecunias suas sibi debitas; et tunc talis acquisitio vel retentio pecuniae non est vitiosa secundum se, sed solum secundum quod ex immoderata concupiscentia provenit; quandoque vero ex inordinata concupiscentia pecuniarum provenit quod homo etiam velit accipere vel retinere aliena; et tunc ipsa acceptio vel retentio secundum se inordinata est, et non solum secundum quod ex inordinata concupiscentia procedit, et utrumque pertinet ad vitium illiberalitatis, ut patet per Philosophum in IV ethic..

Similiter etiam dicendum est de luxuria: quia quandoque quidem importat solam inordinationem interioris concupiscentiae; sicut patet in eo qui ex immoderata concupiscentia accedit ad uxorem suam; tunc enim ipse actus non est inordinatus secundum se, sed solum secundum quod procedit ex inordinata concupiscentia;

quandoque vero cum inordinatione concupiscentiae est etiam inordinatio ipsius actus exterioris secundum seipsum; sicut contingit in omni usu genitalium membrorum praeter matrimonialem actum.

Et quod omnis talis actus sit inordinatus secundum seipsum, apparet ex hoc quod omnis actus humanus dicitur esse inordinatus qui non est proportionatus debito fini; sicut comestio est inordinata, si non proportionetur corporis salubritati, ad quam ordinatur sicut ad finem. Finis autem usus genitalium membrorum est generatio et educatio prolis; et ideo omnis usus praedictorum membrorum qui non est proportionatus generationi prolis et debitae eius educationi, est secundum se inordinatus.

Quicumque autem actus praedictorum membrorum praeter commixtionem maris et feminae, manifestum est quod non est accommodus generationi prolis. Omnis vero commixtio maris et feminae praeter legem matrimonii est improportionata debitae prolis educationi: est enim lex matrimonii instituta ad excludendum vagos concubitus, qui contrariantur certitudini prolis. Si enim quilibet posset indifferenter ad quamlibet accedere, quae non esset sibi determinata, tolleretur certitudo prolis, et per consequens sollicitudo patris circa educationem filiorum; et hoc est contra id quod convenit humanae naturae: quia naturaliter homines sunt solliciti de prolis certitudine, et de educatione suorum filiorum.

Magis etiam hoc pertinet ad patres quam ad matres: quia educatio ad matres pertinens est circa infantilem aetatem; postea autem ad patrem pertinet educare filium, et instruere eum, et thesaurizare ei in totam vitam.

Sic autem videmus et in aliis animalibus, quod in quacumque specie animalis proles nata indiget communi educatione maris et feminae, ibi non est vagus coitus, sed maris ad aliquam femellam determinate, ut patet in omnibus avibus simul nidificantibus.

Unde manifestum est quod omnis commixtio maris et feminae, praeter legem matrimonii excludentem vagos concubitus, est de se inordinata. Non autem nunc agitur, utrum ista determinatio fiat ad unam habendam, vel ad plures, vel divisibiliter, vel indivisibiliter: haec enim ad quaestionem de matrimonio pertinent. Sed qualitercumque hoc sit, oportet quod omnis commixtio maris et feminae praeter matrimonii legem sit inordinata. Sic ergo omnis luxuriae actus est peccatum vel propter inordinationem actus, vel etiam propter inordinationem solius concupiscentiae; quae inordinatio primo et per se ad luxuriam pertinet: dicit enim Augustinus XIII de civit.

Dei, quod luxuria non est vitium pulchrorum suaviumque corporum, sed animae perverse amantis corporeas voluptates neglecta temperantia, qua rebus turpia turpioribus, suavia suavioribusque aptamus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod apostoli volentes in primitiva ecclesia conversos ex gentibus simul in unum convenire cum his qui ex Iudaeis erant conversi, impedimenta huius unionis excluserunt, ex utraque parte amputantes id quod aliis onerosum esse posset, et ideo gentilibus interdixerunt quae Iudaeis erant molesta, non sub hac consideratione an essent peccata vel non, sed solum quia scandalum faciebant. Gentiles enim existimabant omnem cibum secundum se licitum esse ad edendum, quod verum erat; sed Iudaei hoc abhorrebant propter pristinam legis consuetudinem. Et ideo apostoli gentilibus interdixerunt, pro tempore illo, cibos maxime abominabiles Iudaeis. E contrario vero gentiles falso existimabant fornicationem simplicem non esse peccatum, quam Iudaei vere sicut peccatum abominabantur instructi per legem. Et ideo hoc etiam apostoli prohibuerunt tamquam peccatum, et cum hoc dissidium generans.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse meum ad videndum, quod tamen non est meum ad aliquem alium usum; sicut aurum quod in platea ponitur, est meum ad videndum, non autem ad possidendum.

Similiter etiam mulier potest esse alicuius ad videndum, vel etiam ad possidendum, sicut ancilla; non tamen ad usum concubitus est sua, nisi secundum determinationem legis matrimonii.

RA3

Ad tertium dicendum, quod actus luxuriae est peccatum ratione potentiae, in quantum scilicet concupiscibilis non continetur sub ordine rationis; et ratione materiae, quia actus conveniens generationi et educationi prolis non solum requirit mulierem pro materia, sed etiam mulierem matrimonio determinatam, ut dictum est. Finis etiam ipsius actus secundum suam naturam est inordinatus, licet ex intentione agentis possit esse finis bonus, qui non sufficit ad excusationem actus, ut patet in eo qui furatur intendens eleemosynam dare.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in eodem libro, semen est superfluum quidem quantum ad actum nutritivae, sed quod indiget ad generationem prolis; et ideo omnis voluntaria emissio seminis est illicita, nisi secundum convenientiam ad finem a natura intentum. Alia vero superflua, ut sudor, urina, et huiusmodi, sunt superflua quibus non indiget; et ideo non refert qualitercumque emittantur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ille Commentator in hoc non est sustinendus: pro nulla enim utilitate debet aliquis adulterium committere, sicut nec mendacium dicere debet aliquis propter utilitatem aliquam, ut Augustinus dicit in Lib. Contra mendacium.

RA6

Ad sextum dicendum, quod thamar dicitur esse iustificata, non propter fornicationem quam commisit, sed quia ex alio genere sibi prolem non quaesivit quam ex eo unde sibi vir debebatur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod actus luxuriae potest dici contra naturam dupliciter.

Uno modo absolute, quia scilicet est contra naturam omnis animalis; et sic omnis actus luxuriae praeter commixtionem maris et feminae dicitur esse contra naturam, in quantum non est proportionatus generationi, quae in quolibet genere animalis fit ex commixtione utriusque sexus; et hoc modo loquitur Glossa. Alio modo dicitur esse aliquid contra naturam, quia est contra naturam propriam hominis, cuius est ordinare generationis actum ad debitam educationem; et sic omnis fornicatio est contra naturam.

RA8

Ad octavum dicendum, quod sicut propter praeceptum Dei, in cuius potestate sunt omnia, id quod alias fuisset furtum, fuit non furtum filiis Israel Aegyptios spoliatis, ut dicitur Exod. XII, 35-36, ita et propter auctoritatem ipsius Dei, qui est supra legem matrimonii, concubitus ille non fuit fornicarius, qui alias fornicarius fuisset; unde dicitur uxor fornicationum, et fornicationum filii, non quia tunc esset fornicatio, sed quia alias fornicatio fuisset.

RA9

Ad nonum dicendum, quod virginitas, seu perpetua continentia, non opponitur luxuriae sicut extremum, sed sicut medium, eo quod medium in virtutibus non accipitur secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam, ut de magnanimo Philosophus dicit in IV ethic.. Extremum autem secundum diminutionem esset, si quis praeter rationem rectam a carnali commixtione abstinere; ut patet in eo qui debitum uxoris reddere contemnit, vel qui abstinere propter aliquam reverentiam Daemonum, sicut nigromantici, et virgines vestales.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum omnis actus luxuriae sit peccatum mortale.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia super illud I Tim. IV, 8: pietas ad omnia utilis est, dicit Glossa Ambrosii: omnis summa disciplinae Christianae in misericordia et pietate est: quam aliquis sequens, si lubricum carnis patitur, sine dubio vapulabit, non tamen peribit. Sed quicumque peccat mortaliter, non solum vapulatur, sed perit. Ergo non quicumque patitur lubricum carnis per actum luxuriae, mortaliter peccat.

AG2

Praeterea, omne peccatum mortale alicui praecepto divinae legis contrariatur. Sed inter peccata luxuriae solum adulterium praecepto legis contrariatur, illi scilicet praecepto.

Non moechaberis. Ergo solum adulterium inter actus luxuriae est peccatum mortale.

AG3

Sed dicendum, quod in prohibitione moechiae, id est adulterii, intelligitur prohibitio omnis illiciti concubitus. Sed contra, in prohibitione maioris peccati non intelligitur prohibitio minoris peccati. Sed adulterium est maius peccatum quam simplex fornicatio.

Ergo in prohibitione adulterii non intelligitur prohibitio simplicis fornicationis.

AG4

Praeterea, omne peccatum mortale contrariatur caritati, per quam est animae vita, secundum illud I Ioan. III, 14: translati sumus de morte ad vitam quoniam diligimus fratres. Sed simplex fornicatio non contrariatur neque dilectioni Dei, quia non est peccatum in Deum, neque etiam dilectioni proximi, quia proximo non facit iniuriam: mulier enim sui iuris existens quae in actum simplicis fornicationis consentit, iniuriam non patitur, quia nullus patitur iniustum volens, ut Philosophus dicit in V ethic..

Ergo fornicatio secundum suum genus non est peccatum mortale.

AG5

Praeterea, Isidorus dicit in Lib. De summo bono, quod si delectatio fornicationis plus delectat hominem quam amor castitatis, adhuc peccatum regnat in homine. Ex quo videtur quod fornicatio simul possit esse in homine cum virtute castitatis.

Sed nullum peccatum mortale potest esse simul in homine cum virtute. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

AG6

Praeterea, peccatum aliquod dupliciter minoratur: uno modo propter infirmitatem hominis; alio modo propter magnitudinem impugnationis. Sed homo patitur maiorem debilitatem circa peccatum luxuriae quam circa peccatum gulae: quia generativa, ad quam pertinet peccatum luxuriae, non solum est corrupta sicut nutritiva, ad quam pertinet peccatum gulae, sed etiam est infecta.

Similiter etiam maior est impugnatio ex parte hostis circa luxuriam quam circa gulam; quia praecipue diabolus impugnat hominem de luxuria, ut patet per illud quod dicitur iob cap. XL, 11: virtus est in lumbis eius, et potestas eius in umbilico ventris illius; quod Gregorius refert ad peccatum luxuriae.

Ergo videtur quod peccatum luxuriae sit minus quam peccatum gulae, ut supra dictum est. Ergo non omnis actus luxuriae est peccatum mortale.

AG7

Praeterea, corruptio naturae humanae consistit in rebellionem carnis ad spiritum. Sed haec rebellio consecuta est ex peccato gulae; dicit enim bernardus exponens id quod habetur Gen. III, 6: vidit mulier lignum, etc., quod ab inordinata concupiscentia ligni vetiti subsecuta est rebellio carnis ad spiritum.

Ergo vis nutritiva, ad quam pertinet talis concupiscentia, est magis corrupta quam vis generativa; et sic cum non omnis actus gulae sit peccatum mortale, videtur quod multo minus omnis actus luxuriae.

AG8

Praeterea, poena respondet culpae. Sed maior poena consecuta est vim nutritivam ex peccato primi parentis quam aliquam aliam vim animae: ad nutritivam enim pertinet esuries et sitis, et alia huiusmodi, quae interdum ducunt hominem usque ad mortem.

Ergo est maior culpa circa nutritivam quam circa generativam; et sic idem quod prius.

AG9

Praeterea, peccatum mortale esse non potest nisi in ratione, ut patet per Augustinum XII de Trinit.. Sed quandoque actus luxuriae exercetur sine deliberatione rationis, sicut patet de Lot, qui ignoranter ad filias suas accessit, ut habetur gen.

Cap. XIX, 33-37. Ergo videtur quod actus luxuriae non semper sit peccatum mortale.

AG10

Praeterea, quando ratio absorbetur, non imputatur aliquid homini ad peccatum mortale.

Sed in actu luxuriae tota ratio absorbetur, quia I Cor., VI, 18, super illud: qui fornicatur in corpus suum peccat, dicit Glossa: hic proprie servit anima corpori in tantum ut nihil aliud in ipso momento et experimento tam magni flagitii cogitare homini liceat aut intendere, quia mentem captivam subdit ipsa submersio et absorptio libidinis. Ergo videtur quod actus luxuriae non sit peccatum mortale.

AG11

Praeterea, Deut. XXIII, 17, super illud: non erit meretrix, etc. Dicit Glossa: ad eas prohibet accedere quarum est venialis turpitudine. Ergo accedere ad meretricem est peccatum veniale.

AG12

Praeterea, commixtio maris et feminae ordinata est ad actum generationis et educationis prolis. Sed quandoque ex fornicario concubitu potest sequi convenienter generatio et educatio prolis. Ergo non omnis fornicarius concubitus est peccatum mortale.

AG13

Praeterea, magis impedit bonum generationis et educationis prolis qui nunquam operi generationis intendit quam qui ad mulierem accedit fornicario concubitu. Si ergo fornicarius concubitus esset peccatum mortale propter impedimentum educationis prolis, multo magis servare continentiam esset peccatum mortale; cum per hoc totaliter generatio prolis impediatur.

AG14

Praeterea, manifestum est quod ex concubitu mulieris quae est sterilis vel vetula, generatio prolis sequi non potest. Sed tamen hoc quandoque fieri potest sine peccato mortali in statu matrimonii. Ergo etiam alii actus luxuriae ex quibus non sequitur generatio et debita educatio prolis, possunt esse absque peccato mortali.

AG15

Praeterea, Matth. V dicitur, quod si anima fuerit titillata concupiscentia, etsi sit peccatum, non tamen est crimen. Sed talis titillatio est actus luxuriae. Ergo actus luxuriae non est crimen, sive peccatum mortale.

AG16

Praeterea, delectatio fornicationis prout est in cogitatione sola, non est peccatum mortale. Sed consensus in veniale peccatum, non est mortale peccatum. Ergo neque etiam consensus rationis in talem delectationem est peccatum mortale, et tamen est actus luxuriae; ergo non omnis actus luxuriae est peccatum mortale.

AG17

Praeterea, illud quod non est peccatum mortale uni, non est peccatum mortale alteri. Sed consensus in delectationem non est peccatum mortale viro habenti uxorem, quia nec etiam ipse actus est ei peccatum mortale. Ergo neque aliis consensus in delectationem luxuriae est peccatum mortale.

AG18

Praeterea, actus etiam luxuriae sunt tactus, et amplexus, et oscula. Sed huiusmodi non videntur esse peccata mortalia: cum enim ad Ephes. V, 3-4, apostolus dixisset: fornicatio et immunditia et avaritia aut turpitudine (quae scilicet consistit in amplexibus et osculis, ut Glossa interlin. Dicit), aut stultiloquium aut scurrilitas... Nec nominetur in vobis; postea subiecit: omnis fornicator, aut immundus, aut avarus... Non habet hereditatem in regno Christi et Dei, praetermissa turpitudine et stultiloquio et scurrilitate.

Ergo videtur quod huiusmodi non sint peccata mortalia excludentia a regno Dei.

SC1

Sed contra. Est quod apostolus dicit ad Gal. V, 19: manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia... Luxuria; et postea subdit: qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt. Sed nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale.

Ergo omnis actus luxuriae est peccatum mortale.

SC2

Praeterea, Matth. V, 28, dicitur: qui viderit mulierem ad concupiscendum eam iam moechatus est eam in corde suo; et ita peccat mortaliter. Sed inter omnes actus luxuriae primum et minimum est ipsam videre mulierem. Ergo multo magis omnes alii actus sunt peccata mortalia.

CO

Respondeo. Dicendum quod, sicut supra, dictum est, actus luxuriae potest esse inordinatus dupliciter: uno modo propter solam inordinationem concupiscentiae; alio modo etiam propter inordinationem ipsius actus.

Quando ergo est peccatum luxuriae propter solam inordinationem concupiscentiae, sicut cum aliquis libidinosè accedit ad suam uxorem, tunc est distinguendum. Quia quandoque est talis inordinatio quae excludit ordinem finis ultimi, puta cum aliquis in tantum concupiscit delectationem veneream, quod ab ea non abstineret propter praeceptum Dei, et quod illam mulierem cognoscere vellet, vel etiam aliam praeter matrimonii legem; et sic est peccatum mortale, quia concupiscentia non refrenatur intra limites matrimonii. Aliquando vero inordinatio concupiscentiae non tollit ordinem finis, quando scilicet aliquis etsi superabundet in concupiscentia delectationis venereae, tamen potius ab ea abstineret quam contra Dei praeceptum ageret: nec istam mulierem aut aliam cognosceret, si sua uxor non esset, quod tunc concupiscentia sistit infra limites matrimonii, et est peccatum veniale, sicut et supra de gula distinximus.

Si vero sit actus luxuriae peccatum propter ipsam inordinationem actus, quia scilicet actus non est proportionatus generationi et educationi prolis; tunc dico quod semper est peccatum mortale. Videmus enim quod peccatum mortale est non solum homicidium per quod vita hominis tollitur, sed etiam furtum, per quod subtrahuntur exteriora bona, quae ad vitam hominis sustentandam ordinantur; unde dicitur Eccli., XXXIV, 25: panis egentium vita pauperis qui defraudat illum, homo sanguinis est. Propinquius autem ordinatur ad vitam hominis semen humanum, in quo est homo in potentia, quam quaecumque res exteriores; unde et Philosophus in sua politica dicit in semine hominis esse quiddam divinum, in quantum scilicet est homo in potentia.

Et ideo inordinatio circa emissionem seminis est circa vitam hominis in potentia propinqua.

Unde manifestum est quod omnis talis actus luxuriae est peccatum mortale ex suo genere.

Et quia appetitus interior accipit bonitatem vel malitiam ex eo quod appetitur, inde est quod etiam appetitus huiusmodi actus inordinati est peccatum mortale, si sit completus, scilicet cum ratione deliberata; alioquin est peccatum veniale.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius ibi loquitur de lubrico carnis secundum quod est veniale peccatum, ut patet in actu matrimoniali, sicut dictum est. Vel potest dici, et melius, quod loquitur etiam de lubrico peccati mortalis. Non est autem simpliciter intelligendum, quod si aliquis in tali lubrico carnis perseveret usque ad mortem, damnationem evadat propter opera pietatis; sed quia opera pietatis frequentata disponunt hominem ad facilius poenitendum, et postquam poenituerit, ad peccata praeterita facilius expianda: propter quod etiam Dominus, Matth., XXV, vv. 41-46, damnandis solum defectum misericordiae imputat, quia scilicet non studuerunt per opera misericordiae peccata praeterita expiare, ut dicit Augustinus XII de CIV.

Dei.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per illud praeceptum: non moechaberis, intelligitur prohiberi omnis illicitus usus genitalium membrorum, qui de genere suo est peccatum mortale.

RA3

Ad tertium dicendum, quod praecepta Decalogi sunt immediate a Deo populo tradita; unde secundum hanc formam traduntur prout sunt manifesta naturali rationi cuiuslibet hominis etiam popularis. Quilibet autem statim ratione naturali advertere potest adulterium esse peccatum; et ideo inter praecepta Decalogi prohibetur adulterium. Fornicatio vero et aliae corruptelae prohibentur per sequentia legis praecepta, quae a Deo tradita sunt populo per Moysen: quia scilicet horum inordinatio, cum non manifeste contineat iniuriam proximi non est omnibus manifesta, sed solum sapientibus per quos debet ad aliorum notitiam derivari.

RA4

Ad quartum dicendum, quod omnes corruptiones luxuriae, quae sunt praeter legitimum matrimonii usum, sunt peccata in proximum, in quantum sunt contra bonum prolis generandae et educandae, sicut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod amor castitatis potest delectare non solum eum qui castitatem habet, sed etiam eum qui virtute castitatis caret, in quantum per rationem naturalem homo iudicat bonum virtutis, et diligit ipsum et delectatur in eo, etiam si virtutem non habeat.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illa ratio procedit de quantitate peccati quae attenditur secundum circumstantias, cui praeponderat quantitas peccati quae attenditur secundum speciem actus. Unde patet quod quantumcumque aliquis inducatur ad faciendum homicidium, gravius est peccatum quam si dicat verbum otiosum etiam sine impulsu. Similiter etiam etsi homo magis impugnetur ad actum luxuriae quam ad actum gulae et in eo sit debilior; quia tamen actus luxuriae est secundum se mortale peccatum, quia habet materiam indebitam caritati repugnantem, quod actus gulae non habet; ideo non sequitur quod peccatum luxuriae sit minus quam peccatum gulae. Sequeretur autem forte in casu illo quando actus luxuriae est veniale peccatum: quia si quis utitur superflue cibo suo, venialiter peccat sicut qui superflue utitur sua uxore, nisi aliud sit quod faciat utrobique peccatum mortale. Si quis autem cibo furtivo utatur, vel prohibito per legem, peccat mortaliter; minus tamen quam fornicator, quanto cibus vel quaelibet res exterior a remotiori se habet ad vitam hominis quam semen humanum, sicut dictum est.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in peccato primi parentis gula fuit materiale, sed formale et principale fuit peccatum superbiae, quo homo noluit sub regula divini praecepti contineri; et ex hoc subsecuta est rebellio carnis ad spiritum, ut Augustinus dicit XIV de CIV. Dei, non autem ex vitio gulae.

RA8

Ad octavum dicendum, quod rebellio carnis ad spiritum, quae maxime sentitur in genitalibus membris, maior poena est quam esuries et sitis: quia ista est pure corporalis, illa est spiritualis.

RA9

Ad nonum dicendum, quod cum ad rationem pertineat consentire ad actum, sicut Augustinus dicit XII de Trin., non potest esse actus fornicationis absque rationis deliberatione, nisi forte in eo qui usum rationis non habet; et tunc si hoc impedimentum proveniat ex causa illicita, non omnino excusatur a peccato, sicut patet de Lot, qui ex ebrietate commisit incestum; nisi forte ebrietas illa contigerit absque peccato illius, sicut et in Noe accidit propter inexperientiam fortitudinis vini. Si autem causa huiusmodi defectus sit absque culpa, sic actus sequens luxuriae vel cuiuscumque peccati non imputatur ad peccatum, sicut patet in furiosis et amentibus.

RA10

Ad decimum dicendum, quod in ipso actu luxuriae ratio deliberare non potest; sed potuit ante deliberare cum consensit in actum; et ideo imputatur ei ad peccatum.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod littera illa corrupta est: non enim debet dici, quorum venialis est turpitudine, sed quorum turpitudine est venalis.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod actus generationis ordinatur ad bonum speciei, quod est bonum commune. Bonum autem commune est ordinabile lege; sed bonum privatum subiacet ordinationi uniuscuiusque. Et ideo quamvis in actu nutritivae virtutis, quae ordinatur ad conservationem individui, unusquisque possit sibi determinare cibum convenientem sibi; tamen determinare qualis debeat esse generationis actus non pertinet ad unumquemque, sed ad legislatorem, cuius est ordinare de propagatione filiorum, ut etiam Philosophus dicit in II polit..

Lex autem non considerat quid in aliquo casu accidere possit, sed quid convenienter esse consuevit; et ideo licet in aliquo casu possit salvari intentio naturae in actu fornicario quantum ad generationem proles et educationis; nihilominus actus est secundum se inordinatus, et peccatum mortale.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod in statu in quo erat vacandum multiplicationi humani generis, non erat absque vitio quod aliquis ab actu generationis abstinere, tam secundum legem humanam quam secundum legem divinam; sed tempore gratiae debet insistere magis ad spiritualem propagationem, ad quam magis apti sunt caelibem vitam agentes; et ideo in hoc statu virtuosius reputatur ab actu generationis abstinere.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod lex communis datur non secundum particularia accidentia, sed secundum communem considerationem; et ideo dicitur actus ille esse contra naturam in genere luxuriae, ex quo non potest sequi generatio secundum communem speciem actus; non autem ille ex quo non potest sequi propter aliquod particulare accidens, sicut est senectus vel infirmitas.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod ratio illa procedit de actu luxuriae in quo est vitium propter solam inordinationem concupiscentiae, quae tamen non excludit ordinem ultimi finis.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod consensus in id quod est veniale in genere suo, non est peccatum mortale. Delectatio autem fornicationis cogitatae est peccatum mortale ex genere suo sicut et ipsa fornicatio; sed quod sit veniale, hoc est per accidens, propter imperfectionem actus, deficiente deliberatione rationis, qua adveniente per consensum deliberatum, redit ad naturam sui generis, ut sit peccatum mortale.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in X ethic., delectationes in bonitate et malitia consequuntur operationes delectabiles; et ideo, sicut carnalis commixtio non est peccatum mortale coniugato, est autem peccatum mortale non coniugato; similis etiam differentia est de delectatione, et de consensu in delectationem: non enim potest esse gravius peccatum consensus in delectationem quam consensus in actum, ut patet per Augustinum XII de Trinit..

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod tactus, amplexus et oscula, in quantum ordinantur ad actum fornicationis, consequuntur consensum; in quantum autem ordinantur ad solam delectationem, consequuntur consensum in delectationem qui est peccatum mortale. Et ideo utroque modo sunt peccata mortalia: quia cum huiusmodi non sint secundum speciem suam peccata mortalia, sicut fornicatio et adulterium, sed solum secundum quod ordinantur ad aliud, id est ad consensus praedictos.

Ideo apostolus non reiteravit de turpitudine et scurrilitate et stultiloquio, sed solum de illis quae sunt secundum se peccata mortalia.

|a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur de speciebus luxuriae, quae sunt fornicatio, adulterium, incestus, stuprum, raptus, et vitium contra naturam.

TTB

Et videtur quod inconvenienter distinguantur.

AG1

Diversitas enim materiae non diversificat speciem. Sed praedicta non distinguuntur nisi secundum materiam, prout scilicet aliquis polluit vel coniugatam, vel virginem, vel alterius conditionis mulierem. Ergo praedicta non sunt diversae species luxuriae.

AG2

Praeterea, luxuria per se consistit circa delectationes venereas, quae sunt in commixtione maris et feminae. Sed quod femina sit coniugata, vel soluta, vel virgo hoc accidit ei. Ergo praedicta non differunt nisi per accidens; et sic non sunt diversae species, cum differentia per accidens non diversificet speciem.

AG3

Praeterea, luxuria per se opponitur temperantiae.

Sed aliqua praedictorum opponuntur iustitiae, praecipue adulterium et raptus.

Ergo videtur quod inconvenienter ponantur species luxuriae.

SC

Sed contra, est quod magister in IV Sent., has species assignat.

CO

Respondeo. Dicendum quod sicut supra dictum est, peccatum luxuriae dupliciter habet inordinationem. Uno quidem modo ex parte concupiscentiae; et talis inordinatio non semper facit peccatum mortale. Alio modo ex parte ipsius actus, qui de se est inordinatus; et sic semper est peccatum mortale. Et ideo ex hac parte, ex qua est maior gravitas peccati, sumuntur species praedictae luxuriae.

Est autem actus luxuriae inordinatus aut ex hoc quod non potest sequi ex actu generatio proles: et sic est vitium contra naturam; aut ex eo quod non potest sequi debita educatio, quia scilicet mulier non est determinata viro, ut sit sua secundum legem matrimonii; et hoc quidem contingit tripliciter.

Primo quia simpliciter non est determinata, ut sit sua; et sic est fornicatio, quae est concubitus soluti cum soluta; et sic dicitur a fornice, idest ab arcu triumphali, quia ad huiusmodi spectacula conveniebant mulieres quae se prostituiebant. Secundo, quia non est determinabilis; et hoc vel propter propinquitatem, ex qua reverentia quaedam debetur contraria tali actui; et sic est incestus, qui est concubitus cum consanguinea, vel affini: aut propter aliquam sanctitatem vel puritatem; et sic est stuprum, quae est illicita defloratio virginum. Tertio, quia mulier est alterius, vel secundum legem matrimonii, et sic est adulterium; vel secundum aliquem alium modum, et sic est raptus, puta cum puella rapitur de domo patris, cuius curae subiacet.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod praedicta sex non differunt solum materialiter, sed etiam habent diversas rationes deformitatis; et ideo sunt diversae species peccati.

RA2

Ad secundum dicendum, quod licet praedicta accidant mulieri in quantum est mulier; per se tamen considerantur in muliere secundum quod ad matrimonium ordinatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quia deformitas iniustitiae ordinatur ad finem intemperantiae, ideo totum ad genus intemperantiae pertinet.

¶a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum luxuria sit vitium capitale.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Immunditia enim ponitur filia gulae, secundum Gregorium XXXI Moraliū.

Sed unum vitium capitale non ponitur filia alterius. Cum ergo immunditia ad luxuriam pertineat, ut patet ad Ephes., V, 3, videtur quod luxuria non sit vitium capitale.

AG2

Praeterea, Isidorus dicit in Lib. De summo bono: qui detinetur superbia, labitur in carnis luxuriam. Ergo luxuria est filia superbiae; non ergo est vitium capitale.

AG3

Praeterea, desperatio est filia accidia, ut patet per Gregorium XXXI Moral..

Sed desperatio causat luxuriam, secundum illud Ephes., IV, 19: qui desperantes seipsos, tradiderunt se impudicitiae. Ergo luxuria non est vitium capitale.

SC

Sed contra, est quod Gregorius XXXI Moral., ponit luxuriam inter vitia capitalia.

CO

Respondeo. Dicendum quod, sicut supra, dictum est, quia delectatio est una de conditionibus felicitatis, inde est quod vitia quae habent delectationem pro obiecto, sunt capitalia, utpote habentes finem maxime appetibilem, ad quem alia nata sunt ordinari.

Delectatio autem venereorum, quae est finis luxuriae, est maxima inter delectationes corporales; et ideo luxuria debet poni vitium capitale.

Et sunt octo filiae eius, videlicet caecitas mentis, inconsideratio, inconstantia, praecipitatio, amor sui, odium Dei, affectus, scilicet praesentis saeculi, et desperatio futuri, ut patet per Gregorium XXXI Moraliū.

Manifestum est enim quod quando intentio animae vehementer applicatur ad actum inferioris potentiae, superiores potentiae debilitantur, et Deordinantur in suo actu. Et ideo quando in actu luxuriae propter vehementiam delectationis tota intentio animae attrahitur ad inferiores vires, id est ad concupiscibilem et ad sensum tactus, necesse est quod superiores, scilicet ratio et voluntas, defectum patiantur.

Sunt autem quatuor actus rationis, secundum quod dirigit humanos actus: quorum primus est intellectus quidam, quo aliquis recte existimat de fine, qui est sicut principium in operativis, ut Philosophus dicit in II physic.; et in quantum hoc impeditur, ponitur filia luxuriae caecitas mentis, secundum illud Daniel., XIII, 56: species deceptit te, et concupiscentia subvertit cor tuum.

Secundus actus est consilium de agendis, quod per concupiscentiam tollitur; dicit enim terentius in eunucho: quae res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes; et loquitur in amore libidinoso; et quantum ad hoc ponitur inconsideratio. Tertius actus est iudicium de agendis; et hoc etiam impeditur per luxuriam: dicitur enim Daniel., XIII, 9, quod averterunt sensum suum... Ut non recordarentur iudiciorum iustorum; et quantum ad hoc ponitur praecipitatio, dum scilicet homo inclinatur ad consensum praecipitanter, non expectato iudicio rationis. Quartus actus est praeceptum de agendo, quod etiam impeditur per luxuriam, in quantum homo non persistit in eo quod diiudicavit, sicut etiam terentius dicit eunucho: haec verba, quae scilicet dicis, te recessurum ab amica, una falsa lacrymula restinguet; et quantum ad hoc ponitur inconstantia.

Ex parte vero inordinationis affectus duo sunt consideranda, quorum unum est appetitus delectationis, in quem fertur voluntas ut finem; et quantum ad hoc ponitur amor sui, dum scilicet inordinate sibi appetit delectationem; et per oppositum odium Dei, in quantum scilicet prohibet delectationem concupitam.

Aliud vero est appetitus eorum per quae consequitur quis hunc finem; et quantum ad hoc ponitur affectus praesentis saeculi, id est omnium eorum per quae ad finem intentum pervenit, quae ad saeculum istud pertinent; et per oppositum ponitur desperatio futuri saeculi, quia dum nimis affectat carnales delectationes magis despicit spirituales.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod immunditia ponitur filia gulae secundum quod causatur pollutio corporis ex causa corporali, id est ex abundantia humorum; non autem ex causa animali, scilicet ex concupiscentia, quae praecipue pertinet ad luxuriam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est contra rationem vitii capitalis, quod ex superbia oriatur, ex qua omnia oriuntur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod desperatio est causa luxuriae per accidens, sicut removens spem futurae beatitudinis, propter quam a luxuria aliquis desistit. Origo autem capitalium vitiorum non attenditur secundum causas per accidens, sed secundum causas per se.

|q16 Quaestio 16

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum Daemones habeant corpora naturaliter sibi unita.

PR2

Secundo utrum Daemones sint natura mali, vel voluntate.

PR3

Tertio utrum diabolus appetierit aequalitatem divinam.

PR4

Quarto utrum diabolus peccare potuerit in primo instanti suae creationis.

PR5

Quinto utrum liberum arbitrium in Daemonibus possit redire ad bonum.

PR6

Sexto utrum intellectus Daemonis sit obtenebratus ut in eum cadat error.

PR7

Septimo utrum Daemones cognoscant futura.

PR8

Octavo utrum Daemones cognoscant cogitationes cordium.

PR9

Nono utrum Daemones possint transmutare corpora.

PR10

Decimo utrum Daemones possint movere corpora localiter.

PR11

Undecimo utrum possint immutare vim cognoscitivam sensus.

PR12

Duodecimo utrum possint immutare hominis intellectum.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum Daemones habeant corpora naturaliter sibi unita.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Augustinus XI super genes.

Ad litteram: in spiritu rationalis creaturae bonum est hoc ipsum, quod vivit et vivificat corpus; sive aereum, sicut ipsius diaboli, vel Daemonum spiritus; sive terrenum, sicut hominis anima. Sed corpus quod vivificatur, est naturaliter unitum spiritui vivificanti: quia vita est quoddam naturale. Ergo Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

AG2

Praeterea, experientia fit ex multis memoriis, quae fit ex sensu praeteriti, ut dicitur in principio metaph., et sic ubicumque est experientia, est sensus. Sensus autem non est sine corpore naturaliter unito, eo quod sensus est actus organi corporalis. In Daemonibus autem est experientia: dicit enim Augustinus in II super genes. Ad litteram, quod quaedam vera cognoscunt, partim quia ingeniis subtilioribus vigent, partim experientia callidior, partim quia a sanctis Angelis discunt.

Ergo Daemones habent corpora sibi naturaliter unita.

AG3

Praeterea, dionysius dicit IV cap. De divin.

Nomin., quod malum in Daemonibus est furor irrationabilis, demens concupiscentia, et phantasia proterva. Sed haec tria pertinent ad partem animae sensitivam, in qua est phantasia, irascibilis et concupiscibilis; pars autem sensitiva non est sine corpore. Ergo Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

AG4

Praeterea, quanto aliquid quod est inferioris ordinis, est superius, tanto maiorem coniunctionem habet cum superiori ordine.

Unde in Lib. De causis, dicitur, quod ex intelligentiis est quae est intelligentia tantum, scilicet inferior; et ex eis est quae est intelligentia divina, scilicet superior; et ex animabus est quae est anima tantum, sicut brutorum; et ex

eis est anima intellectualis, sicut hominum; et ex corporibus quod est corpus tantum; et ex eis quod est corpus animatum.

Unde dionysius dicit VII cap. De divin.

Nomin., quod divina sapientia fines primorum coniungit principiis secundorum. Sed aer est nobilius corpus quam terra. Cum ergo sint quaedam corpora terrestria animata, multo magis erunt corpora quaedam aerea animata; et huiusmodi Daemones dicimus.

AG5

Praeterea, illud per quod aliquid alicui convenit, magis est illius rei susceptivum; sicut si corpus opacum illuminatur mediante diaphano, diaphanum est magis illuminabile.

Sed corpus terrestre hominis, vel alterius animalis, vivificatur per spiritus vitales, qui sunt corpora aerea. Ergo corpus aereum est magis animabile quam corpus terrestre; et sic idem quod prius.

AG6

Praeterea, medium sapit naturam extremorum.

Sed corpus supremum, scilicet caeleste, participat vita cum sit animatum, secundum Philosophum: similiter etiam in corpore inferiori, scilicet terra, aqua, et in inferiori aeris parte, sunt quaedam corpora animata habentia vitam. Ergo etiam in aere medio sunt quaedam corpora animata viventia.

Huiusmodi autem non sunt nisi Daemones, quia usque illuc aves ascendere non possunt. Ergo Daemones sunt animalia habentia corpora naturaliter sibi unita.

AG7

Praeterea, id quod inest alicui creaturae in comparatione ad Deum, naturaliter inest ei: quia relatio creaturae ad Deum in creatura fundatur. Sed Gregorius dicit in II Moralium, quod Angelorum spiritus comparatione quidem nostrorum corporum spiritus sunt; sed comparatione summi incircumscripti spiritus, corpus. Et Damascenus dicit in II Lib., quod Angelus incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos: omne enim comparatum ad Deum, et grossum et materiale invenitur; solus enim essentialiter immaterialis et incorporeus Deus est. Ergo Daemones naturaliter habent corpora sibi unita, cum sint eiusdem naturae cum Angelis.

AG8

Praeterea, illud quod ponitur in definitione alicuius, est naturale ei: quia definitio significat naturam rei. Sed corpus ponitur in definitione Daemonis, dicit enim chalcidius in commento super timaeum: Daemon est animal rationale, immortale, passibile animo, aethereum corpore; et Apuleius dicit in Lib. De Deo socratis, quod Daemones sunt genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aerea, tempore aeterna; ut Augustinus introducit in VIII de Civit. Dei. Ergo Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

AG9

Praeterea, omne illud quod ratione sui corporis suscipit actionem poenalem ignis materialis, habet corpus sibi naturaliter unitum.

Sed Daemones sunt huiusmodi; dicit enim Augustinus XXI de Civit. Dei, quod ignis erit supplicio hominum attributus et Daemonum; quia sunt prava quaedam etiam in Daemonibus corpora. Ergo Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

AG10

Praeterea, illud quod inest alicui a principio suae creationis, et semper naturaliter inest ei. Sed corpus inest Daemoni a principio suae creationis, et semper: dicit enim Augustinus IX de Civit. Dei: hoc ipsum quod mortales sunt homines corpore, ad misericordiam Dei patris pertinere arbitratus est Plotinus, ne semper huius vitae miseria tenerentur: hac misericordia indigna iudicata est iniquitas Daemonum, qui in animo passivi, miseria non mortale sicut homines, sed aeternum corpus acceperint. Ergo Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

AG11

Praeterea, Augustinus dicit XI de civit.

Dei: ut intelligeremus animarum merita non qualitatibus corporum esse pensanda, aereum corpus possidet pessimus Daemon; homo autem, et nunc (licet malus longe minoris mitiorisque malitiae) et ante peccatum luteum corpus accepit. Sed homo habet corpus luteum naturaliter sibi unitum.

Ergo et Daemon corpus aereum.

AG12

Praeterea, quanto aliqua substantia est perfectior, tanto magis habet id quod de necessitate exigitur ad eius operationem. Sed anima humana, quae est inferioris naturae quam Daemon, habet organa corporalia naturaliter sibi unita, quae exiguntur ad eius operationes. Ergo cum Daemones indigeant corporibus ad aliquas operationes (alioquin corpora non assumerent) videtur quod habeant corpora naturaliter sibi unita.

AG13

Praeterea, plura bona sunt paucioribus meliora. Sed corpus et spiritus sunt plura bona quam spiritus tantum. Cum ergo homo, qui est inferioris naturae, sit compositus ex corpore et spiritu, multo magis Daemon, qui est superioris naturae.

AG14

Praeterea, nulla alia potentia invenitur a corporeis organis separata, nisi intellectus et voluntas. Sed Daemones quaedam operantur in inferiora corpora, sicut patet iob I et II, quae non operantur sola voluntate: quia hoc est proprium Dei, ut corporalis materia ei ad nutum obediat, sicut dicit Augustinus in III de Trinit., et per consequens etiam neque solo intellectu, qui non operatur in exteriora nisi per voluntatem; et sic Daemones habent alias potentias operativas, praeter intellectum et voluntatem.

Ergo habent corpora naturaliter sibi unita.

AG15

Praeterea, nihil potest agere in aliquid distans, nisi virtus eius per medium deferatur in illud. Virtus autem spiritus puri non potest deferri per medium corporale, quia corpus non est capax spiritualis virtutis. Cum ergo Daemon agat in aliquid distans, videtur quod non sit spiritus purus; sed sit aliquid compositum ex corpore et spiritu.

AG16

Praeterea, virtus imaginativa non est absque organo corporali. Sed in Angelis et Daemonibus est virtus imaginativa; dicit enim Augustinus XII super genes. Ad litteram, quod in suo spiritu corporalium rerum similitudines futurorum cognitione praeformant.

Ergo Angeli et Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

AG17

Praeterea, Augustinus dicit in eodem libro, quod assumente atque rapiente aliquo spiritu, tollitur anima ad videndas similitudines corporum. Non autem posset anima similitudines corporum videre in substantia omnino spirituali. Ergo spiritus Angeli vel Daemonis rapiens animam, habet aliqua corporea organa, in quibus huiusmodi species conservantur.

AG18

Praeterea, materia est causa multitudinis secundum numerum. Sed Angeli, et etiam Daemones, sunt plures numero: ponitur enim in eis discretio personalis. Ergo in eis est materia, ex qua causatur pluralitas secundum numerum. Sed haec est materia sub dimensionibus contenta, quibus separatis, substantia est indivisibilis, ut dicitur in I physic., et sic non poterit per materiae divisionem causari pluralitas numeralis. Ergo in Angelis et Daemonibus sunt dimensiones corporales; et ita habent corpora naturaliter sibi unita.

AG19

Praeterea, ubicumque invenitur proprietas corporis, invenitur et corpus. Sed egredi et moveri est proprie corporum; quod tamen Daemonibus convenit; dicitur enim iob I, 12, quod egressus est Satan a facie Domini. Ergo Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

SC1

Sed contra. Nihil compositum ex anima et corpore dicitur spiritus; unde dicitur Is. XXXI, 3: Aegyptus homo, et non Deus, et equi eorum caro, et non spiritus. Sed Daemones dicuntur spiritus, ut patet Matth. XII, V. 43: cum immundus spiritus exierit ab homine etc.. Ergo Daemones non habent corpora naturaliter sibi unita.

SC2

Praeterea, Daemones et Angeli sunt eiusdem naturae. Dicit enim dionysius IV cap.

De divin. Nomin., quod Daemones non semper, nec naturaliter sunt mali; sed per defectum angelicorum bonorum. Angeli autem sunt incorporei, sicut ipse in eodem capite dicit. Ergo etiam Daemones non habent corpora sibi naturaliter unita.

SC3

Praeterea, Damascenus dicit in II libro, quod Angeli non circumterminantur vel continentur; cum a parietibus et ianuis et claustris et signaculis indeterminabiles sint. Si autem haberent corpora naturaliter sibi unita, possent concludi ianuis et claustris, eo quod plura corpora non possunt esse simul in eodem loco; vel si hoc per divisionem eorum fieret, sequeretur Daemonum mors.

Non ergo Daemones habent corpora sibi naturaliter unita.

SC4

Praeterea, Marc. V, 9, dicitur, quod Domino interroganti a Daemonibus: quod tibi nomen est; respondit: legio, multi enim sumus.

Continet autem legio, sicut Hieronymus dicit super Matth., sex milia sexcentos sexaginta sex. Non autem esset possibile tot Daemones in uno hominis corpore esse, si essent corporei. Non ergo Daemones habent corpora sibi naturaliter unita.

CO

Respondeo. Dicendum, quod sive Daemones habeant corpora sibi naturaliter unita, sive non habeant, hoc non multum refert ad fidei Christianae doctrinam. Dicit enim Augustinus XXI de Civit. Dei: sunt quaedam etiam sua Daemonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est ex isto aere crasso atque humido, cuius impulsus stante vento sentitur.

Si tamen quisquam nulla habere Daemones corpora assereret non est laborandum de hac re, aut operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum. Ut tamen huius quaestionis veritas innotescat, considerandum est, quid de corporeo et incorporeo, et quid de Daemonibus aliqui sensisse inveniantur.

Aliqui, enim qui primitus de rebus scrutari coeperunt, nihil nisi corporea esse existimaverunt, sicut de primis naturalibus dicit Aristoteles. Ex quorum opinione derivatus est error Manichaeorum, qui etiam Deum lucem quamdam corpoream esse posuerunt.

Quod contingit ex hoc quod imaginationem per intellectum transcendere non valebant.

Probatur autem aliquid esse incorporeum manifeste ex ipsa operatione intellectus, quae non potest esse operatio corporis alicuius, ut probatur in III de anima.

Hac ergo opinione exclusa, posuerunt aliqui, esse quidem aliquid incorporeum, sed nullum huiusmodi esse quod non sit corpori unitum; adeo quod etiam Deum ponebant esse animam mundi, ut de varrone Augustinus narrat in VII de Civit. Dei.

Sed hanc opinionem Anaxagoras quidem excludit per universalem virtutem movendi omnia, ponens, intellectum qui omnia movet, oportere omnibus esse immixtum; Aristoteles autem, per motus perpetuitatem, quae non potest procedere nisi ab infinita virtute primi motoris. Infinita autem virtus non potest esse in aliqua magnitudine; unde in VIII physic., concludit quod primus motor caret omni magnitudine corporali.

Plato autem per viam abstractionis, ponens bonum et unum (quae sine ratione corporis intelligi possunt) subsistere in primo principio sine corpore; et ideo supposito quod primum principium, quod est Deus, neque sit corpus neque corpori unitus, posuerunt aliqui, hoc solius Dei proprium esse; ceteras vero spirituales substantias corporibus unitas esse. Unde Origenes dicit in I periarchon, quod solius Dei proprium est ut sine rationali substantia et absque ulla corporeae abiectionis societate intelligatur existere. Sed haec etiam positio evidenti ratione excluditur. Semper enim ubi invenitur aliquid alicui coniunctum, non secundum propriam rationem, sed secundum aliquid aliud, sine illo invenitur; sicut ignis invenitur sine permixtione aliorum elementorum, quae non pertinent ad propriam eius rationem.

Non autem invenitur accidens sine substantia, quia hoc pertinet ad propriam rationem accidentis. Manifestum est autem quod intellectus non unitur corpori in quantum est intellectus, sed secundum alias vires. Unde manifestum est quod inveniuntur aliqui intellectus a corpore separati. Deus autem supra intellectum est.

His ergo visis de corporeo et incorporeo, circa Daemones considerandum est, quod Peripatetici Aristotelis sectatores non posuerunt Daemones esse; sed ea quae attribuuntur Daemonibus, dicebant provenire ex virtute caelestium corporum, et aliarum naturalium rerum. Unde Augustinus dicit in X de civitate Dei: Porphyrio visum fuisse, quod herbis et lapidibus et animantibus et sonis certis quibusdam, ac vocibus et figurationibus atque figmentis, quibusdam etiam observatis in caeli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates siderum idoneas variis effectibus exequendis. Sed hoc apparet manifeste falsum, per hoc quod inveniuntur aliquae operationes Daemonum quae nullo modo possunt ex aliqua naturali causa procedere, puta quod aliquis arreptus a Daemone loquitur linguam ignotam; et multa alia inveniuntur opera Daemonum tam in arreptitiis quam in nigromanticis artibus, quae nullo modo possunt nisi ex aliquo intellectu procedere.

Et ideo coacti sunt alii etiam Philosophi ponere Daemones esse. Quorum Plotinus, ut Augustinus narrat in IX de civit.

Dei dicit, animas hominum Daemones esse, et ex hominibus fieri heroes si meriti boni sint; Lemures autem, seu larvas, si mali; Manes autem, si incertum est bonorum eos, seu malorum esse meritum.

Sed, sicut chrysostomus dicit super Matth., Daemones de monumentis exhibant perniciosum dogma imponere volentes, scilicet quod animae mortuorum Daemones fiant; unde et multi aruspicum occiderunt pueros, ut animam eorum cooperantem haberent. Non autem habet rationem, posse unam virtutem incorpoream in aliam transmutari substantiam, scilicet animam in substantiam Daemonis: neque etiam rationabile est animam a corpore separatam hic oberrare.

Iustorum enim animae in manu Dei sunt; quae autem sunt peccatorum, confestim hinc abducuntur.

Unde hac opinione remota, alii posuerunt, ut Augustinus narrat VIII de civit.

Dei, quod omnium animalium in quibus est anima rationalis, tripartita divisio est, in Deos, homines et Daemones. Deos autem dicebant habere caelestia corpora, Daemones aerea, homines terrena; et sic Plato sub substantiis intellectualibus omnino a corpore separatis hos tres ordines substantiarum corporibus unitarum ponebat. Sed quantum ad Daemones videtur haec positio impossibilis esse.

Primo quidem, quia cum aer sit corpus simile in toto et in partibus necesse est, si aliquae partes aeris animatae ponuntur, quod totus aer sit animatus. Quod patet esse falsum: quia nulla operatio vitae nec per motum nec per aliquid aliud deprehenditur in toto aere.

Secundo, quia omne corpus animatum inferius, est organicum, propter diversas operationes animae. Corpus autem organicum esse non potest, nisi sit in se terminabile et figurabile; quod aeri non convenit. Unde nullum corpus aereum potest esse animatum, praesertim quia si in se non sit terminabile non posset a circumstante aere distingui.

Tertio cum forma non sit propter materiam, sed potius e converso; non ideo anima unitur corpori quia est tale corpus, sed potius corpus unitur animae, quia est necessarium alicui animali operationi, scilicet propter sensum, vel propter aliquem motum.

Non est autem motus necessarius alicuius partis aeris ad generationem rerum, sicut motus caelestium corporum, quae quidem ponunt animata; unde propter hoc solum spiritualis substantia uniretur aereo corpori, ut ipsum moveret.

Relinquitur ergo quod hoc sit principaliter propter sensum, sicut et in nobis accidit.

Unde et Platonici posuerunt, Daemones esse animalia animo passiva; quod pertinet ad partem sensitivam.

Sensus autem non potest esse sine tactu, qui est fundamentum omnium sensuum; unde eo corrupto corrumpitur animal. Organum autem tactus non potest esse corpus aereum, nec aliquod corpus simplex, ut probatur in Lib. De anima.

Unde relinquitur quod nullum corpus aereum possit esse animatum; et ideo dicimus, Daemones non habere corpora naturaliter sibi unita.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi et in multis aliis locis loquitur de corporibus Daemonum, secundum quod visum est quibusdam doctis hominibus, id est Platonici, ut patet ex auctoritate eius supra inducta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod experientia proprie ad sensum pertinet. Quamvis enim intellectus non solum cognoscat formas separatas, ut Platonici posuerunt, sed etiam corpora, non tamen intellectus cognoscit ea prout sunt hic et nunc, quod est proprie experiri, sed secundum rationem communem. Transfertur enim experientiae nomen etiam ad intellectualem cognitionem, sicut etiam ipsa nomina sensuum, ut visus et auditus. Nihil tamen prohibet dicere, quod Augustinus in Daemonibus experientiam ponit, secundum quod ponuntur habere corpora, et per consequens sensum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod satis probabile est quod dionysius, qui in plurimis fuit sectator sententiae Platonicae, opinatus sit cum eis, Daemones esse animalia quaedam habentia appetitum et apprehensionem sensitivam.

Potest tamen dici quod furor et concupiscentia in Daemonibus ponitur metaphorice propter similitudinem operationis, non secundum quod important quasdam passiones partis sensitivae pertinentes ad vim irascibilem et concupiscibilem: quia sic etiam in sanctis Angelis ponuntur, ut patet per Augustinum IX de Civit. Dei, et per dionysium II cap. Caest. Hierar., et similiter phantasia, quae a visione nomen accepit, ut dicitur in Lib. De anima, metaphorice attribuitur Daemonibus, sicut et visus intellectui.

RA4

Ad quartum dicendum, quod etsi aer sit nobilior corpus quam terra, tamen et aer et omnia alia elementa materialiter se habent ad corpora mixta; unde forma corporis mixti est nobilior quam forma elementi. Et propter hoc, quia anima est nobilissima formarum, non potest esse forma aerei corporis, sed solum corporis mixti, in quo terra et aqua magis secundum quantitatem abundant, ut fiat mixtionis aequalitas.

RA5

Ad quintum dicendum, quod anima comparatur ad corpus dupliciter. Uno modo ut forma; et sic spiritus (quod est corpus aereum) non est medium inter animam et corpus mixtum terrestre; sed immediate anima unitur corpori mixto ut forma. Alio modo comparatur anima ad corpus animatum ut motor; et in hac comparatione cadit medium corpus aereum, id est spiritus, inter animam et corpus animatum. Et quia habitudo formae praecedat habitudinem motoris, consequens est quod per prius sit animabile corpus mixtum terrestre quam corpus aereum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod, si supponatur corpora caelestia esse animata, ut quidam ponunt; non tamen propter hoc oportet quod in media regione sint corpora animata. Corpora enim infima per mixtionem ad medium deducta, maiorem habent similitudinem cum corporibus caelestibus secundum remotionem a contrarietate, quam corpora simplicia, puta ignis et aer, in quibus sunt superexcellendae contrariorum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod possibile est, Damascenum quantum ad hoc secutum esse Origenem, ut crederet et Angelos et Daemones naturaliter sibi unita habere corpora; ratione quorum, in comparatione ad nos, spiritus dicantur; in comparatione autem ad Deum, corporei. Potest tamen dici, quod corporeum accipitur et ab eo et a Gregorio pro composito, ut ex eorum verbis nihil aliud intelligatur quam quod Angeli et Daemones in comparatione ad nos sunt simplices, in comparatione autem ad Deum sunt compositi.

RA8

Ad octavum dicendum, quod definitio illa datur secundum positiones Platoniorum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod Augustinus etiam ibi loquitur secundum Platonicos; unde dixit ibidem: sicut doctis hominibus visum est.

RA10

Ad decimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur contra Platonicos, qui ponebant quod cultus divinitatis est exhibendus propter corporum aeternitatem: contra quos Augustinus eorum positione utitur, ostendens quod si corpora incorruptibilia habent, ex hoc ipso sunt magis miseri, cum sint passivi.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur contra Origenem, qui ponebat quod pro diversitate meritorum diversi spiritus nobiliora, vel minus nobilia corpora acceperunt. Et secundum hoc oporteret quod Daemones, quorum malitia est maior, haberent grossiora corpora quam homines.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod anima habet naturaliter sibi unita corporea organa, quae exiguntur ad naturales eius operationes.

Apparere autem hominibus non est naturalis operatio Daemonis, neque aliqua alia ad quam requiratur corporeum organum; unde non oportet quod Daemones habeant corpora naturaliter sibi unita.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod plura bona sunt paucioribus meliora, dum tamen sint singula unius ordinis. Illud tamen quod in uno habet perfectionem suae bonitatis, sicut Deus, multo melius est quam illud quod habet suam bonitatem dispartitam secundum diversas partes. Et secundum hoc Angelus, qui est totaliter spiritus, secundum suam naturam, est melior homine composito ex corpore et spiritu.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod in Angelo aut Daemonem, si incorporei ponantur, non est alia potentia neque operatio, nisi intellectus et voluntas; unde dionysius dicit IV cap. De divin. Nomin., quod intellectuales sunt omnes eorum substantiae, virtutes et operationes. Oportet enim quod virtus et operatio cuiuslibet rei consequatur naturam ipsius. Angelus autem non est intellectus secundum suam partem, sicut anima; sed secundum suam totam naturam intellectualis est. Unde nulla virtus seu potentia in Angelo potest esse nisi pertinens ad apprehensionem vel appetitum intellectualem. Non autem est inconueniens quod Angeli aliqua corpora solo imperio voluntatis moveant motu dumtaxat locali: videmus enim quod anima humana solo intellectu et voluntate movet corpus sibi unitum.

Quanto autem aliqua substantia intellectualis est altior, tanto habet virtutem motivam magis universalem; unde substantia intellectualis separata a corpore, potest movere imperio voluntatis aliquod corpus non sibi unitum; et tanto magis, quanto substantia intellectualis fuerit altior, in tantum quod ministerio quorundam Angelorum etiam corpora caelestia dicuntur moveri. Est autem solius Dei proprium quod materia corporalis obediat ei ad nutum, quantum ad formarum susceptionem.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus non agit immediate in aliquod corpus a se distans, quia, ut Damascenus dicit, Angelus ubi est, ibi operatur; sed tamen utendo quibusdam corporibus, quae solo imperio voluntatis localiter movet, quorum virtus in medio diffunditur, operatur circa aliqua distantia, sicut ex virtute corporalium rerum utitur ad aliquos corporales effectus, sicut Augustinus dicit in III de Trinit.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod Augustinus illud non dicit asserendo, sed dubitando: quod patet ex ipso modo loquendi.

Dicit enim XII super genes. Ad litt.: quonam modo haec visa in spiritum hominis veniant, utrum ibi primitus informentur, an formata ingerantur, et in quadam coniunctione cernantur, ut hominibus Angeli ostendant suas cognitiones rerum corporalium propter similitudines, quando in suo spiritu cognitionem futurorum praeformant; et scire difficillimum est, etsi iam sciamus, disserere atque explicare operosissimum. Est autem prima pars verior, scilicet quod Angeli in imaginatione hominis formant similitudines rerum quas demonstrant. Non autem videtur rationabile quod ipsi eas in spiritu suo forment, et formatas in eis spiritus hominis videat.

RA17

Unde etiam patet responsio ad decimumseptimum.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod materia dimensionibus subiecta, est principium distinctionis numeralis in his quibus inveniuntur multa individua unius speciei; huiusmodi enim non differunt secundum formam.

Sed in Angelis simul est distinctio specierum et individuorum: quia in eis non inveniuntur plura individua unius speciei, ut alibi ostensum est.

RA19

Ad decimumnonum dicendum quod Angeli non sunt in loco corporaliter, unde nec ea quae ad motum localem pertinent, univoce dicuntur de Angelis et de corporibus.

RC1

Ad primum ergo eorum quae in contrarium obiiciuntur, posset responderi, si quis sustineret quod Daemones habent corpora aerea, quod Daemones non subduntur suis corporibus sicut nos, sed magis habent corpus suum sibi subiectum, ut Augustinus dicit super genes.

Ad litteram. Unde magis possunt Daemones dici spiritus quam nos, quamvis habeant corpora naturaliter sibi unita; praesertim quia etiam ipse aer spiritus nominatur.

RC2

Ad secundum potest dici, quod dionysius omnino voluit superiores Angelos esse incorporeos, sicut et Platonici posuerunt, potest autem esse quod non existimavit Daemones esse ex illis superioribus Angelis, sed ex inferioribus qui habent corpora naturaliter sibi unita. Unde Augustinus dicit in III super genes.

Ad litteram, quod nonnulli nostrum caelestes eos putant, vel supercaelestes Angelos fuisse, ut Damascenus dicit, quod princeps eorum praerat terrestri ordini.

RC3

Ad tertium dicendum, quod sicut aer, cum sit corpus, non potest simul cum alio corpore esse in eodem loco; nec tamen continetur claustris, aut ianuis, quia per tenuissimas vias exire potest; ita etiam de corporibus Daemonum dici potest, praesertim quia non est necessarium ponere quod habeant magnum corpus naturaliter sibi unitum.

RC4

Unde etiam patet responsio ad quartum.

¶a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum Daemones sint natura mali, an voluntate.

TTB

Et videtur quod non voluntate, sed natura.

AG1

In Daemone enim, cum sit substantia intellectualis a corpore separata, non est nisi appetitus intellectualis, qui dicitur voluntas.

Sed appetitus intellectualis non est nisi simpliciter boni, ut dicitur in XI metaph.. Nullus autem appetendo id quod est simpliciter bonum, efficitur malus. Ergo Daemon non potuit per voluntatem propriam fieri malus; est ergo naturaliter malus.

AG2

Praeterea, nihil innaturalium immutabiliter inest: unaquaeque enim res sibi relicta redit ad suam naturam. Sed malitia Daemonibus immutabiliter inest. Ergo inest eis a natura.

AG3

Sed dicendum, quod huiusmodi immutabilitatis causa est voluntas Daemonis.

Sed contra, effectus immutabilis non potest esse a causa mutabili. Sed voluntas Daemonis est mutabilis; alias non potuisset de bono fieri malus propria voluntate. Non ergo immutabilis malitia Daemonis potest esse ab eius voluntate: ergo est a natura.

AG4

Praeterea, nulla potentia potest tendere nisi in suum obiectum, sicut visus non potest videre nisi visibile. Sed obiectum voluntatis est bonum apprehensum. Ergo non potest voluntas tendere in aliquid, nisi apprehendatur sub ratione boni. Aut ergo est vere bonum, et sic voluntas non efficietur mala illud appetendo; aut non erit vere bonum, et sic apprehensio erit falsa. Ergo cuiuscumque apprehensio non potest esse falsa, nec voluntas eius potest esse mala. Sed apprehensio Daemonis est solum per intellectum, in quo non cadit falsitas: dicit enim Augustinus in lib.

Lxxxiii quaestionum: qui non intelligit verum, nihil intelligit; et Philosophus in Lib. De anima, quod intellectus semper est rectus; unde et circa prima principia, quorum est intellectus, non contingit errare. Ergo neque voluntas Daemonis potest fieri mala.

AG5

Praeterea, falsitas non accidit in intellectu nostro nisi secundum quod componit et dividit; et hoc in quantum in ratiocinando obnubilatur ratio per phantasiam. Sed intellectus substantiae separatae a corpore non intelligit componendo et dividendo, neque ratiocinando, neque phantasmate, quod non est sine corpore. Ergo Daemon, qui est substantia separata a corpore, non potest errare secundum intellectum; sic etiam videtur quod voluntas eius non possit fieri mala.

AG6

Praeterea, intelligentiae substantia et operatio est supra tempus, et in momento aeternitatis.

Sed quod huiusmodi est, immutabile est. Ergo cum Daemon sit substantia intellectualis, eius operatio non potest mutari de bono in malum, secundum operationem voluntatis.

AG7

Praeterea, dionysius dicit IV cap. De divinis nomin., quod malum est corruptio boni. Corruptio autem non invenitur in his quae carent contrarietate, sicut in corporibus caelestibus; sed solum in his quae habent contrarietatem, scilicet in elementis et elementatis.

Contrarietas autem invenitur quidem in ratione, eo quod habet viam ad opposita; non autem in intellectu, qui sistit in uno. Unde comparatur ad rationem sicut centrum ad circulum et sicut instans ad tempus, ut boetius dicit in IV de consolat.. Ergo malum voluntarii peccati non potest inveniri in Daemonibus, qui non sunt substantiae rationales, sicut homines; sed intellectuales, sicut Angeli.

AG8

Praeterea, substantiae spirituales sunt nobiliores quam corpora caelestia. Sed in motu corporum caelestium non potest accidere error. Ergo multo minus in motu voluntario substantiae spiritualis.

AG9

Praeterea, ideo homo potest sua voluntate fieri malus, quia potest appetere aliquid quod est sibi bonum secundum naturam sensibilem, et est sibi malum secundum naturam intellectualem. Sed hoc non habet locum in Daemone, quia non est compositus ex spiritu et corpore, sicut homo. Ergo Daemon non potuit propria voluntate fieri malus.

AG10

Praeterea, dicitur in Lib. De causis, quod substantia intellectualis quando scit essentiam suam, scit reliquas res; et quando scit reliquas res scit essentiam suam. Ergo quacumque una re cognita, cognoscit omnia. Non ergo potest contingere quod in aliquo subiecto appetibili consideret unam circumstantiam secundum quam est bonum, et non consideret aliam secundum quam est malum. Ex hoc autem videtur procedere malitia voluntatis, quod consideratur aliquid prout est bonum secundum quid, et non consideratur secundum quod est malum simpliciter. Ergo videtur quod in substantia intellectuali, cuiusmodi est Daemon, non possit esse malitia voluntatis.

AG11

Praeterea, malitia voluntatis est quae est corruptiva virtutis per superabundantiam vel defectum. Sed circa verum, quod est bonum appetibile intellectualis substantiae, non potest esse aliqua superabundantia: quia quantumcumque aliquid est magis verum, tanto melius est. Unde in Daemonibus non est malitia voluntatis.

AG12

Praeterea, si Daemon est factus malus voluntate: aut voluntate deficiente, aut non.

Sed non potest dici quod sit factus malus voluntate non deficiente, quia talis voluntas est bona arbor, quae non potest facere fructum malum, ut dicitur Matth., VII, 18.

Si autem voluntate deficiente, ipse defectus boni est quoddam malum, ut dicit dionysius IV cap. De divinis nominibus; et tunc iterum quaereretur de illo malo, utrum causetur ex aliqua voluntate deficiente, et sic semper.

Cum ergo non sit procedere in infinitum, videtur quod prima causa malitiae Daemonis non sit voluntas, sed magis natura.

AG13

Praeterea, voluntas hominis movetur ad malum ex tribus: scilicet ex carne, mundo, diabolo. Sed ex his non movetur voluntas Daemonis. Ergo non est factus malus voluntate.

AG14

Praeterea, potentior est gratia cum natura quam sola. Sed gratia cum natura, si non proficit, deficit: quia caritas aut proficit aut deficit, ut bernardus dicit.

Ergo natura etiam sola, si non proficit, deficit. Sed natura Daemonis non potuit per se proficere. Ergo ex necessitate deficiens factus est malus. Non ergo est malus voluntate, sed natura.

AG15

Praeterea, illud quod inest alicui in primo instanti suae creationis, inest ei naturaliter.

Sed Daemon potuit esse malus in primo instanti suae creationis; quod videtur ex hoc quod lux corporalis et quaedam aliae creaturae possunt habere in primo instanti suae creationis, quo esse incipiunt, actum suum: anima etiam pueri in primo instanti quo creatur inficitur. Ergo Daemon est naturaliter malus.

AG16

Praeterea, duplex est operatio Dei; scilicet creatio et gubernatio. Sed non repugnat bonitati gubernantis, quod aliquod malum eius gubernationi subiicitur. Ergo non repugnat bonitati creantis quod aliquod malum ab ipso creetur; et ita potuit creare Daemonem malum, et sic esset naturaliter malus: quia quod inest alicui ex sua creatione, naturaliter inest ei.

AG17

Praeterea, qui potest totum, potest et partem. Sed Deus potest Angelo iusto auferre simul naturam et iustitiam, redigendo ipsum in nihilum. Ergo etiam a principio potuit Angelos privare iustitia. Ergo potuit ipsum facere malum; et sic esset naturaliter malus: quia hoc est unicuique naturale quod est ei a Deo.

AG18

Praeterea, quibusdam hominibus ex corpore inest naturalis inclinatio ad malum, sicut quidam sunt naturaliter iracundi vel luxuriosi.

Sed Daemones, secundum quosdam habent corpora naturaliter sibi unita. Ergo secundum hoc possent esse naturaliter mali.

SC1

Sed contra. Est quod dionysius dicit, quod neque Daemones natura sunt mali.

SC2

Praeterea, quod inest alicui naturaliter, inest ei semper. Sed Daemon aliquando fuit bonus, secundum illud Ezech., XXVIII, 12-13: plenus sapientia... In deliciis Paradisi fuisti.

Ergo non est naturaliter malus.

SC3

Praeterea, super illud psalm. Lxviii, 5: quae non rapui, tunc exsolvebam, dicit Glossa, quod diabolus voluit rapere divinitatem. Anselmus etiam dicit in Lib. De casu diaboli, quod deseruit iustitiam, volendo quod non debuit. Ergo voluntate est malus, non natura.

CO

Respondeo. Dicendum quod aliquid dicitur malum dupliciter. Uno modo quia est in se malum, sicut furtum vel homicidium; et hoc est simpliciter malum. Alio modo dicitur aliquid malum alicui; et hoc nihil prohibet esse simpliciter bonum, sed secundum quid malum: sicut iustitia, quae est secundum se et simpliciter bona, in malum latroni vertitur, qui per eam punitur. Cum autem dicimus aliquid naturaliter esse malum, dupliciter intelligi potest. Uno modo ut malum sit natura ipsius, vel aliquid naturae eius, sive proprium accidens consequens naturam. Alio modo potest dici aliquid naturaliter malum, quia est ei naturalis inclinatio ad malum; sicut quidam homines sunt naturaliter iracundi vel concupiscentes propter complexionem.

Primo ergo modo nihil prohibet aliquid esse naturaliter malum in his quibus naturaliter contrarietas inest; sicut ignis quidem in se bonus est, sed naturaliter est malus aquae, quia eam corrumpit, et e converso. Et eadem ratione lupus est naturaliter malus ovi. Sed quod aliquid hoc modo sit in se naturaliter malum, est impossibile: implicat enim contradictionem.

Malum enim dicitur unumquodque ex eo quod aliqua perfectione sibi debita privatur. In tantum autem unumquodque perfectum est, in quantum attingit ad id quod competit suae naturae. Hoc modo dionysius multipliciter probat IV cap. De divin. Nomin., quod Daemones non sunt naturaliter mali. Si autem secundo modo dicatur aliquid malum, quia inest ei naturalis inclinatio ad malum, nec sic etiam Daemonibus competit esse naturaliter malos.

Si enim Daemones sunt quaedam substantiae a corporibus separatae, intellectuales, naturalis inclinatio ad malum eis inesse non potest, duplici ratione. Primo quidem, quia appetitus est inclinatio cuiuslibet appetentis: substantiis autem intellectualibus, in quantum huiusmodi, inest appetitus respectu boni simpliciter; unde omnis naturalis inclinatio in eis est ad bonum simpliciter. Cum autem natura inclinet ad sibi simile, quia unumquodque secundum suam naturam bonum est, ut ostensum est; consequens est quod naturalis inclinatio non sit nisi in aliquod bonum. In quantum tamen contingit illud bonum esse particulare et repugnans bono simpliciter, vel etiam bono particulari alterius rei, in tantum inclinatio naturalis est ad malum simpliciter, vel ad malum alicuius alterius: sicut concupiscentiae inclinatio, quae est in delectabile secundum sensum, quod est quoddam particulare bonum, si sit immoderata, opponitur bono rationis, quod est bonum simpliciter.

Unde manifestum est quod Daemonibus, si sunt substantiae intellectuales, inclinatio naturalis ad malum simpliciter inesse non potest: quia inclinatio cuiuslibet naturae est in sibi simile, et per consequens in id quod est sibi conveniens et bonum. Non autem est aliquid malum simpliciter nisi quia est in se malum, ut dictum est. Unde relinquitur quod cuicumque inest naturalis inclinatio ad malum simpliciter, hoc sit compositum ex duabus naturis, quarum inferior habet inclinationem ad bonum aliquod particulare conveniens inferiori naturae, et repugnans naturae superiori, secundum quam attenditur bonum simpliciter; sicut in homine est inclinatio naturalis ad id quod est conveniens carnali sensui contra bonum rationis. Hoc autem non habet locum in Daemonibus, si sunt substantiae intellectuales et simplices, a corporibus separatae.

Si autem habent corpora naturaliter sibi unita, nec sic potest inesse eis naturalis inclinatio ad malum secundum totum Daemonum genus. Primo quidem, quia cum materia sit propter formam, non est possibile quod tota materia alicuius speciei habeat naturalem repugnantiam ad bonum formale ipsius; sed forte in aliquibus paucis hoc accidit propter aliquam corruptionem. Unde non est possibile quod Daemonibus universaliter ex natura suorum corporum insit inclinatio ad malum. Secundo, quia sicut Augustinus dicit super genes. Ad litteram, Daemones non subduntur suis corporibus sicut nos; sed ea subdita habent, et transformant in quamcumque figuram voluerint; unde ex corporibus suis non posset eis inesse aliqua inclinatio, quae multum impediret eos a bono.

Sic ergo patet quod Daemones nullo modo naturaliter sunt mali. Relinquitur ergo quod sint voluntate mali; quod quidem qualiter sit, considerandum restat.

Sciendum est ergo, quod appetitus nihil est aliud quam inclinatio quaedam in appetibile; et sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem, ita et appetitus sensitivus, vel rationalis, sive intellectivus sequitur formam apprehensam: non enim est nisi boni apprehensi per sensum vel intellectum. Non ergo potest malum in appetitu accidere ex hoc quod discordet ab apprehensione quam sequitur; sed ex eo quod discordat ab aliqua superiori regula. Et ideo considerandum est utrum illa apprehensio quam sequitur inclinatio huius appetitus, sit dirigibilis aliqua superiori regula.

Si non habeat superiorem regulam qua dirigi debeat, tunc impossibile est quod sit malum in tali appetitu; et hoc quidem contingit in duobus. Apprehensio enim bruti animalis non habet superiorem regulam qua dirigi debeat; et ideo in eius appetitu non potest esse malum. Bonum enim est quod moveatur huiusmodi animal ad concupiscentiam vel iram secundum formam sensibilem apprehensam.

Unde dionysius dicit IV cap. De divin.

Nomin., quod bonum canis est esse furibundum.

Similiter etiam intellectus divinus non habet superiorem regulam qua dirigi possit; ideo in appetitu eius seu voluntate non potest esse malum.

In homine autem est duplex apprehensio a superiori regula dirigenda: nam cognitio sensitiva debet dirigi per rationem, et cognitio rationis per sapientiam seu legem divinam.

Dupliciter ergo potest esse malum in appetitu hominis. Uno modo quia apprehensio sensitiva non regulatur secundum rationem; et secundum hoc dionysius dicit IV cap. De divin.

Nomin., quod malum hominis est praeter rationem esse. Alio modo quia ratio humana est dirigenda secundum sapientiam et legem divinam; et secundum hoc Ambrosius dicit, quod peccatum est transgressio legis divinae.

In substantiis autem a corpore separatis est una cognitio, scilicet intellectualis, dirigenda secundum regulam sapientiae divinae; et ideo in voluntate earum potest esse malum ex hoc quod non sequitur ordinem superioris regulae, scilicet sapientiae divinae; et per hunc modum Daemones facti sunt voluntate mali.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in Lib. De natura boni, malum non solum est privatio speciei, sed etiam modi et ordinis. Unde dupliciter contingit in voluntate esse peccatum.

Uno modo, quia tendit in id quod est malum simpliciter, quasi carens specie boni; sicut cum quis eligit furtum vel fornicationem.

Alio modo cum quis vult quod est simpliciter et secundum se bonum, puta orare vel meditari; non tamen tendit in illud secundum ordinem divinae regulae. Sic ergo dicendum est, quod primum malum voluntatis Daemonis non fuit ex hoc quod vellet malum simpliciter; sed quia voluit quod est bonum simpliciter et conveniens sibi; non tamen quasi sequendo directionem superioris regulae, id est divinae sapientiae, ut dionysius dicit IV cap. De divin. Nomin., quod malum Daemonibus est aversio, scilicet a superiori regula: et convenientium ipsis excessus; quia videlicet bonum sibi conveniens consequi voluerunt non quasi regulati superiori regula, quod excedebat gradum eorum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliquid potest immutabiliter inesse dupliciter. Uno modo ex causa positiva; et sic impossibile est quod aliquid contra naturam existens sit immutabiliter: quia illud quod est praeter naturam, per accidens se habet ad rem; unde possibile est illud abesse. Alio modo ex causa privativa; et sic nihil prohibet quod immutabiliter inest, contra naturam esse: quia aliquod naturale principium irreparabiliter subtrahi potest; sicut caecitas est contra naturam animalis; et tamen immutabiliter inest propter irreparabilitatem visus. Sic ergo malitia Daemonibus irreparabiliter inest propter privationem gratiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod causa mutabilis non potest producere effectum immutabilem positive; potest autem privative, sicut voluntate hominis causatur immutabilis caecitas alicuius.

RA4

Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum in Lib. De natura boni, malum non solum consistit in privatione speciei, sed etiam in privatione modi et ordinis.

Unde malum in actu voluntatis non solum est ex obiecto, quod dat speciem actui per hoc quod aliquis velit malum, sed etiam ex subtractione debiti modi vel ordinis ipsius actus; puta, si aliquis in hoc ipso quod vult bonum, non servat debitum modum et ordinem.

Et tale fuit Daemonis peccatum, quo factus est malus. Non enim appetiit aliquod malum, sed quoddam bonum sibi conveniens; inordinate tamen et immoderate illud appetiit, quia scilicet non appetiit illud ut assequendum per divinam gratiam, sed per propriam virtutem: quod excedebat modum suae conditionis, ut dionysius dicit cap. IV de divin. Nomin.: aversio ergo Daemonibus est malum, in quantum scilicet eorum appetitus avertit se a directione superioris regulae: et convenientium ipsis excessus, in quantum scilicet appetendo bona convenientia modum suum excesserunt. Semper autem in peccato defectus intellectus (vel rationis) et voluntatis proportionabiliter se concomitantur.

Unde non oportet ponere in primo peccato Daemonis talem defectum intellectus, ut aliquid falsum existimaverit, puta aliquod malum esse bonum; sed in hoc quod defecit ab apprehensione suae regulae, et ordinis eius.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ex hoc quod Daemon non utitur phantasia nec discursu rationis, et per alia huiusmodi, potest haberi, quod in his quae ad naturalem cognitionem pertinent, non errat, ut existimet aliquid falsum esse verum: quia cum Deum propter infirmitatem eius apprehendere non possit, nihil prohibet quod intellectus eius defecerit in apprehendendo sufficienter ordinem divini regiminis; et ex hoc consecutum est peccatum in eius voluntate.

RA6

Ad sextum dicendum, quod non omnia quae sunt supra tempus, aequaliter in aeternitate sunt; et per consequens nec aequaliter immobilitatem habent: nam Deus est perfecte aeternus et immutabilis. Aliae vero substantiae quae sunt supra tempus, participant aeternitatem et immutabilitatem unaquaeque secundum suum gradum. Videmus enim quod immutabilitas consequitur quamdam totalitatem. Quae enim aliquid particulariter recipiunt, quasi de una parte in aliam mutantur; sicut materia elementorum, quia non recipit simul omnes formas corporales, vel

aliquam formam completam continentem virtualiter in se omnes (sicut patet de materia caelestis corporis); inde est quod mutatur de una forma particulari in aliam, quod non contingit in materia corporis caelestis; et tamen quia corpus caeleste particularem quemdam situm habet, fit in eo renovatio situs. Sic ergo intellectus Angeli habet quidem totalitatem in obiecto per comparisonem ad nostrum intellectum, qui ex diversis singularibus colligit formam universalem. Intellectus vero Angeli ipsam formam universalem secundum seipsam apprehendit; et tamen intellectus Angeli per comparisonem ad intellectum divinum particularitatem habet in suo obiecto. Nam intellectus divinus comprehendit universaliter totum ens et totam veritatem in uno; unde intellectus eius est omnino immutabilis secundum suam operationem; non enim habet unde de uno ad aliud transeat, quia omnia simul in uno considerat.

Intellectus vero Angeli, qui non omnia in uno considerat, sed particulariter aliqua in seipsis, potest de uno in aliud pertransire.

Tamen quantum ad hoc operatio eius immutabilis est, quod semper intelligit. Et similiter considerandum est circa voluntatem, cuius operatio proportionatur operationi intellectus.

Unde non est inconveniens si voluntas Angeli de bono in malum mutetur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod peccatum Daemonis non provenit ex defectu rationis qui haberet rationem contrarietatis, non enim approbavit malum pro bono, nec verum pro falso, sed solum ex defectu qui habuit rationem negationis, in quantum scilicet voluntas eius non fuit regulata regula divini regiminis.

Qui quidem defectus potest habere locum in natura intellectuali contrarietate carente.

RA8

Ad octavum dicendum, quod corpora caelestia subduntur regulae divini regiminis, non quasi se agentia, sed quasi ab alio acta vel mota. Et si in motibus eorum esset aliquis defectus vel deviatio ab ordine divinae regulae, non hoc redundaret in defectum Dei ordinantis, qui non potest deficere. Sed intellectuales et rationales naturae subduntur divino regimini, quasi se dirigentes secundum regulam divinam; unde potest inordinatio in eis accidere ex eorum defectu absque defectu regentis.

RA9

Ad nonum dicendum, quod ratio illa concludit quod in Daemonibus non potuit esse peccatum hoc modo quod appeterent aliquod malum sibi quasi bonum: quia propter simplicitatem naturae ipsorum, non est dare quod sit aliquid eis bonum secundum unam partem quod non sit eis bonum secundum aliam.

RA10

Ad decimum dicendum, quod intelligentia quando scit essentiam suam aut reliquas res, scit per modum substantiae suae. Causa autem prima excedit modum substantiae, Angeli vel Daemonis. Unde non oportet quod Angelus cognoscendo essentiam suam apprehendat totum ordinem divini regiminis.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod etiam ratio illa concludit, quod Daemon non peccavit ex eo quod appeteret aliquid quod esset malum per superabundantiam vel defectum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod Daemon peccavit voluntate deficiente; et ipse defectus voluntatis est peccatum eius: sicut homo currit corpore suo moto, et ipse motus corporis est cursus eius.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod illorum trium moventium ad peccandum unum movet, scilicet diabolus, per modum persuadentis; alia vero duo, scilicet caro et mundus, per modum allicientis. Et quamvis Daemones non peccaverint ex aliquo alio persuasi, peccant tamen allecti, non a carne, quam non habent, nec a rebus sensibilibus mundi, quibus non indigent; sed a pulchritudine suae naturae; unde dicitur ezech.

Cap. XXVIII, 17: perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod non est intelligendum caritatem actualem semper diminui quando non proficit actu. Sed quando non proficit in homine, disponitur ad defectum propter seminaria peccatorum, quae ex corruptione humanae naturae proveniunt.

Sed hoc in Angelis locum non habet.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod Angeli in primo instanti creationis actum aliquem voluntatis habere potuerunt; non tamen in primo instanti creationis ipsorum potuit esse actus ipsorum quo sunt mali effecti; cuius ratio postea ostendetur. Nec est simile de anima humana, quae inficitur in primo instanti suae creationis: quia haec infectio non est ex operatione animae, sed ex unione eius ad corpus infectum; quod de Angelo dici non potest.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod omnia quae subduntur operi creationis, procedunt ex Deo sicut ex principio. Et quia Deus non est auctor malorum, impossibile est quod aliquod malum operi creationis subiaceat.

Sed multa subduntur operi divinae gubernationis, quorum Deus non est actor, sed solum permissor; et ideo gubernationi eius possunt aliqua mala subesse.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod iustitiam gratuitam Deus homini subtrahere potest salva sua iustitia, etiam sine peccato: quia gratis eam dedit ex sua largitate supra modum naturae: si tamen subtraheretur iustitia gratuita per modum praedictum, non ex hoc efficeretur malus, sed remaneret bonus bonitate naturali. Iustitia vero naturalis consequitur naturam intellectualem et rationalem, cuius intellectus naturaliter ordinatur ad verum, et voluntas ad bonum. Unde non potest esse quod talis iustitia subtrahatur a Deo rationali naturae, ipsa natura manente; potest tamen de potentia absoluta naturam rationalem in nihilum redigere, subtracto influxu essendi.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod etiamsi Daemones essent corporei, non possent habere naturalem inclinationem ad malum, ratione supradicta.

la3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum diabolus peccando appetierit aequalitatem divinam.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim dionysius cap. IV de divin.

Nomin., quod aversio est in Daemonibus malum. Sed ille qui appetit aequalitatem alicuius, vel similitudinem, non avertitur ab eo, sed magis suo appetitu accedit ad eum. Ergo diabolus non peccabit aequalitatem Dei appetens.

AG2

Praeterea, dionysius ibidem dicit, quod malum in Daemonibus est excessus convenientium ipsis, quia scilicet appetierunt excellenter habere id quod eis conveniebat. Sed habere aequalitatem Dei nullo modo conveniebat eis. Ergo non appetierunt aequalitatem divinam.

AG3

Praeterea Anselmus dicit in libro de casu diaboli, quod diabolus hoc appetiit ad quod pervenisset, si stetisset. Sed non pervenisset ad aequalitatem Dei. Ergo non appetiit aequalitatem Dei.

AG4

Sed dicendum, quod non appetiit aequalitatem Dei absolute, sed quantum ad aliquid, quantum ad hoc scilicet quod est praeesse multitudini Angelorum. Sed contra, diabolus non peccavit appetendo illud quod ei competebat secundum ordinem suae naturae; sed ab eo quod est secundum naturam cecidit in illud quod est extra naturam, ut Damascenus dicit. Sed praeesse omnibus aliis Angelis competebat ei secundum ordinem naturae, secundum quam erat eminentior aliis, ut Gregorius dicit in quadam homilia. Ergo non peccavit ex hoc quod appetiit praeesse multitudini Angelorum.

AG5

Si dicatur, quod appetiit praeesse multitudini Angelorum similiter sicut Deus. Contra, Ioan. V, 19, dicitur: quaecumque facit pater, et filius similiter facit. Sed per hoc quod filius similiter facit sicut et pater, probat Augustinus, quod filius est absolute patri aequalis. Ergo secundum hoc diabolus appetivisset absolute aequalitatem divinam.

AG6

Item dicendum, quod diabolus appetiit aequalitatem divinam quantum ad hoc quod est non subesse Deo. Sed contra, nihil potest esse nisi participando divinum esse, quod est ipsum esse subsistens. Omne autem participans est subiectum participato. Si ergo appetiit non subesse Deo, sequitur quod appetiit non esse; quod est inconveniens, quia quaelibet res appetit esse.

AG7

Sed dicendum, quod voluntas potest esse etiam impossibile, ut dicitur in III ethic.; et ita Angelus potuit velle esse absque hoc quod subesset Deo, quamvis sit impossibile.

Sed contra, quamvis voluntas possit esse impossibile, non tamen potest esse non apprehensorum, quia bonum apprehensum est obiectum voluntatis, ut dicitur in III de anima. Sed quod aliquid praeter Deum habeat esse, et non sit sub Deo, non cadit sub apprehensione, quia implicat contradictionem: hoc enim significat esse, de quocumque alio dicatur, subiici Deo per modum participationis.

Ergo nullo modo potuit Angelus appetere non subesse Deo.

AG8

Sed dicendum, quod illud quod implicite contradictionem implicat quandoque cadit sub appetitu voluntatis, quia ratio est perturbata; et ita propter perturbationem cognoscitivae virtutis, diabolus potuit appetere illud quod contradictionem implicat. Sed contra, perturbatio rationis est aut poena, aut culpa. Sed primam culpam diaboli,

de qua nunc agitur, non praecessit neque culpa, neque poena. Ergo non potuit ex perturbatione rationis appetere aliquid contradictionem implicans.

AG9

Praeterea, diabolus per liberum arbitrium peccavit, cuius actus est eligere. Sed electio non est impossibile, licet voluntas impossibile sit, ut dicitur in III ethic..

Ergo diabolus non potuit appetere non subesse Deo, aut aequalitatem Dei; cum hoc sit impossibile.

AG10

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De natura boni: peccatum non est appetitio rerum malarum, sed desertio meliorum.

Sed nihil potest esse melius quam esse Deo aequale. Ergo non potuit diabolus peccare appetendo aequalitatem Dei per hoc quod desereret aliquid melius.

AG11

Praeterea, sicut Augustinus dicit in libro I de doctrina Christiana: omnis perversitas est frui rebus utendis, aut uti rebus fruendis.

Sed si diabolus appetiit divinam aequalitatem, non appetiit eam ut utens, quia non potuit eam referre in aliquid melius: si autem ut fruens, non peccavit, quia fruebatur re fruenda. Ergo nullo modo peccavit appetendo aequalitatem Dei.

AG12

Praeterea, sicut intellectus fertur in id quod est sibi connaturale, ita etiam voluntas.

Sed non est connaturale diabolo quod sit Deo aequalis. Ergo hoc non potuit appetere.

AG13

Praeterea, appetitus non est nisi boni.

Sed hoc non fuisset bonum diabolo quod esset Deo aequalis: quia si in gradum superioris naturae transferretur, iam ipse a sua natura deficeret: sicut si equus fieret homo, non esset equus. Ergo diabolus non appetiit aequalitatem Dei.

AG14

Praeterea, Isidorus dicit in Lib. De summo bono, quod diabolus non appetiit ea quae Dei sunt, sed quae sua sunt.

Sed aequalitas est maxime Dei. Ergo diabolus non appetiit Dei aequalitatem.

AG15

Praeterea, sicut bonum et malum opponuntur, similiter laudabile et vituperabile.

Sed esse dissimilem Deo est reprehensibile et vituperabile. Ergo laudabile est esse summe similem Deo, quod pertinet ad rationem aequalitatis. Non ergo Angelus peccavit appetendo Dei aequalitatem.

SC1

Sed contra. Est quod super illud philip.

Cap. II, 6: non rapinam arbitratus est se esse aequalem Deo, dicit Glossa, quod diabolus usurpavit sibi Dei aequalitatem. Loquitur autem ibi de aequalitate filii ad patrem, quae est aequalitas absoluta. Ergo diabolus appetiit aequalitatem Dei absolutam.

SC2

Praeterea, super illud psalm. Lxviii, 5: quae non rapui, tunc exsolvebam, dicit Glossa, quod diabolus voluit rapere divinitatem, et perdidit felicitatem.

Ergo appetiit aequalitatem Dei.

SC3

Praeterea, Is., XIV, 13, dicitur de Lucifero quod dixit: ascendam in caelum. Sed hoc non potest intelligi de empyreo, in quo cum aliis Angelis fuit conditus. Ergo intelligitur de caelo sanctae trinitatis. Voluit ergo conscendere ad aequalitatem Dei.

SC4

Praeterea, sicut accipi potest ab Augustino in IX de Trinit., in plus fertur appetitus quam intellectus: unde anima, quae perfecte se non cognoscit, appetit se perfecte cognoscere. Intellectus autem Angeli cognoscebat Deum esse infinitum. Ergo ad hoc magis potuit tendere eius appetitus ut appeteret Deo esse aequalis.

SC5

Praeterea, illa quae non possunt dividi secundum naturam, possunt quandoque dividi secundum voluntatem et rationem; unde nihil prohibet quod aliquis appetat id ad quod sequitur non esse; sicut carere miseria, licet non appetat non esse. Similiter ergo videtur quod nihil prohibeat quod diabolus appetierit Dei aequalitatem, quamvis ad hoc sequatur quod ipse non esset de his quae pertinent ad esse.

SC6

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De libero arb., quod libido maxime in omni peccato dominatur.

Sed peccatum diaboli fuit maximum, quia fuit primum in suo genere. Ergo habuit maximam libidinem: ergo appetiit maximum bonum, quod est Dei aequalitas.

SC7

Praeterea, Isidorus dicit in Lib. De summo bono, quod diabolus peccavit in hoc quod voluit suam fortitudinem non a Deo, sed a se custodiri. Sed custodire creaturam, et non custodiri ab aliquo superiori, est proprium Dei. Ergo voluit diabolus id quod est proprium Dei, et sic voluit Deo esse aequalis.

CO

Respondeo. Dicendum quod diversae auctoritates in id tendere videntur quod diabolus peccaverit appetendo inordinate divinam aequalitatem. Non autem potest esse quod appetierit divinam aequalitatem absolute: aequalitas enim relatio quaedam est duorum ad invicem ex parte utriusque extremi. Huiusmodi ratio manifesta est.

Primo quidem ex parte Dei, cui non solum impossibile est aliquid aequari, sed etiam hoc est contra rationem essentiae eius. Deus enim per suam essentiam est ipsum esse subsistens: nec est possibile esse duo huiusmodi, sicut nec possibile foret esse duas ideas homini separatas, aut duas albedines per se substantes. Unde quidquid aliud ab eo est, necesse est quod sit tanquam participans esse, quod non potest esse aequale ei, quod est essentialiter ipsum esse. Nec hoc potuit diabolus in sua conditione ignorare: naturale enim est intelligentiae, sive intellectui separato, quod intelligat substantiam suam. Et sic naturaliter cognoscebat quod esse suum erat ab aliquo superiori participatum: quae quidem cognitio naturalis in eo nondum erat corrupta per peccatum. Unde relinquitur quod intellectus eius non poterat apprehendere aequalitatem sui ad Deum sub ratione possibilis.

Nullus autem tendit in id quod apprehendit ut impossibile, ut dicitur in I de caelo et mundo; unde impossibile est quod motus voluntatis diaboli tenderet ad appetendum absolute divinam aequalitatem.

Secundo hoc apparet ex parte ipsius Angeli appetentis. Voluntas enim semper appetit aliquid bonum vel sibi vel alii. Non autem dicitur peccasse diabolus ex hoc quod voluit aequalitatem divinam alii: potuit enim sine peccato velle filium esse aequalem patri, sed ex hoc quod appetiit divinam aequalitatem sibi. Dicit enim Philosophus in IX ethic., quod unusquisque appetit bonum sibi.

Si autem fieret alius, non curat quid illi accideret.

Unde patet quod diabolus non appetiit id, quo existente iam ipso idem non esset. Si autem esset aequalis Deo, etiam si hoc esset possibile, iam non esset ipse idem: tolleretur enim eius species, si transferretur in gradum superioris naturae. Unde relinquitur quod non potuit appetere absolutam Dei aequalitatem.

Et simili ratione non potuit appetere quod absolute non esset Deo subiectus: tum quia hoc est impossibile, nec potuit in eius apprehensione cadere quasi possibile, ut per supradicta patet; tum etiam quia ipse esse desineret, si totaliter Deo subiectus non esset.

Et quidquid aliud dici potest quod ad ordinem naturae pertineat, in hoc eius malum consistere non potuit: malum enim non invenitur in his quae sunt semper actu, sed solum in his in quibus potentia potest separari ab actu, ut dicitur in IX metaph.

Angeli autem omnes sic conditi sunt, ut quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim a principio suae creationis habuerint: tamen erant in potentia ad supernaturalia bona, quae per Dei gratiam consequi poterant. Unde relinquitur quod peccatum diaboli non fuerit in aliquo quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernaturale.

Fuit ergo primum peccatum diaboli in hoc quod ad consequendum supernaturalem beatitudinem, quae in plena Dei visione consistit, non se erexit in Deum, tanquam finalem perfectionem ex eius gratia desiderans cum Angelis sanctis, sed eam consequi voluit per virtutem suae naturae; non tamen sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferente.

Unde Augustinus in Lib. De libero arbitrio, peccatum diaboli in hoc ponit quod est sua potestate delectatus; et in IV super Gen. Ad litt., dicit quod si ad se natura angelica converteretur, saepe Angelus amplius delectaretur quam eo cuius participatione beata est, et intumescens superbia caderet. Et quia habere finalem beatitudinem per virtutem suae naturae, et non ex gratia alicuius superioris, est proprium Deo, manifestum est quod quantum ad hoc appetiit diabolus Dei aequalitatem.

Et quantum ad hoc etiam appetiit Deo non subiici, ut scilicet eius gratia supra suae naturae virtutem non indigeret. Et hoc etiam congruit ei quod supra dictum est, quod diabolus non peccavit appetendo aliquod malum, sed appetendo aliquod bonum, scilicet finalem beatitudinem, non secundum ordinem debitum, id est non ut consequendam secundum gratiam Dei.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod diabolus, appetendo Dei aequalitatem, conversus quidem est ad divina quantum ad id quod appetiit, quod erat in se bonum; sed est aversus a Deo quantum ad modum quo appetiit, quia scilicet per hoc aversus est ab ordine divinae regulae, sicut et quilibet peccator quantum ad hoc quod appetit aliquod commutabile bonum, convertitur in Deum, cuius participatione omnia sunt bona; in quantum vero inordinate appetit illud, avertitur a Deo, id est ab ordine iustitiae eius.

RA2

Ad secundum dicendum, quod malum Daemonum fuit excessus convenientium ipsis, in quantum scilicet appetierunt beatitudinem ad quam facti erant, et ad quam pervenissent, si debito modo appetiissent; sed excesserunt mensuram proprii ordinis, ut dictum est.

RA3

Et per hoc patet responsio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod potest dici quod diabolus peccavit per hoc quod appetiit praeesse multitudini Angelorum, non secundum naturalem ordinem, sed quantum ad hoc quod alii consequerentur per eius gratiam beatitudinem, quam ipse volebat consequi per suam naturam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in hoc non etiam appetiit similiter praeesse inferioribus Angelis sicut Deus praeest, ut scilicet praeesset omnino tanquam primum principium, sed potuit appetere similiter praeesse Deo, quantum ad hoc quod dictum est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de hoc quod est non subesse simpliciter Deo: quod non potuit appetere diabolus in his quae pertinent ad ordinem naturalem.

RA7

Et similiter dicendum ad septimum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod in Angelis non potuit esse perturbationis cognitio, nisi forte post peccatum; potuit tamen in eis esse defectus cognitionis respectu gratuitorum, ut dictum est.

RA9

Ad nonum dicendum, quod voluntas quae dicitur esse impossibile, non est perfecta voluntas tendens in aliquid consequendum, quia nullus tendit in id quod existimat impossibile, ut dictum est; sed est quaedam imperfecta voluntas, quae dicitur velleitas, qua scilicet aliquis vellet id quod existimat impossibile, sed sub hac conditione si possibile esset. Talis autem non est voluntas aversionis et conversionis, in qua peccatum et meritum consistit.

RA10

Ad decimum dicendum, quod peccatum dicitur esse desertio meliorum, quantum ad aversionem, quae formaliter complet rationem peccati. In peccato autem diaboli aversio attenditur non quantum ad id quod appetiit, sed quantum ad hoc quod recessit ab ordine divinae iustitiae. Et secundum hoc deseruit meliora, quia scilicet melior est regula divinae iustitiae quam regula voluntatis angelicae.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod quicumque aliquid concupiscit appetens id sibi, appetit illud propter se, et ideo se quidem fruitur, illo autem quod concupiscit, utitur; et secundum hoc diabolus appetens sibi divinam aequalitatem, eo modo quo dictum est, usus est rebus fruendis.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod voluntas Angeli peccantis tendebat quidem in id ad quod natura eius ordinabatur, licet esset bonum excedens bonum naturae ipsius, sed tamen modus non competeat naturae ipsius.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de appetitu absolutae aequalitatis ad Deum.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod quia motus recipit speciem a termino, ille dicitur appetere quae sua sunt, qui appetit aliquid ut suum sit, etiam si appetat rem alienam: et hoc modo diabolus appetiit quae sua sunt, appetendo sibi id quod est proprium Dei.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod esse similem Deo secundum quod competit unicuique, est laudabile; perverse tamen vult esse similis Deo, qui divinam similitudinem appetit non secundum ordinem divinitus institutum.

RC1

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod hoc pertinet ad excellentiam Christi, quam ibi apostolus commendare intendit, quod ipse habet absolutam aequalitatem ad patrem: quam non absolutam, sed secundum quid, homo et diabolus appetendo peccaverunt.

RC2

Et similiter dicendum ad secundum.

RC3

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in III et XI super Gen. Ad litt., quidam posuerunt Daemones peccantes non fuisse de caelestibus Angelis, sed de his qui praeerant terrestri ordini: et secundum hoc potest ad litteram intelligi de ascensu in caelum corporale. Sed si fuerunt de caelestibus Angelis, ut communius tenetur, dicendum est quod voluerunt ascendere in caelum sanctae trinitatis, non quidem appetendo absolutam aequalitatem Dei, sed aliqualem, ut supra dictum est.

RC4

Ad quartum dicendum, quod quantum ad obiecta non plus potest tendere appetitus quamvis apprehensiva, quia non potest esse appetitus nisi boni apprehensi; quantum autem ad intensionem actus possunt se invicem excedere, quia quandoque maior est fervor desiderii quam claritas cognitionis, quandoque autem e converso.

Potest etiam contingere quod intellectus cognoscit aliquid, sed non habet illud; et voluntas potest illud appetere tanquam cognitum: et hoc modo cum intellectus non habeat perfectam sui cognitionem, quia tamen apprehendit quid est perfecta cognitio, potest voluntas appetere illam, sicut et e converso intellectus potest apprehendere id quod non est in voluntate. Et secundum hoc non sequitur quod diabolus appeteret aliquid quod non potuit intelligere.

RC5

Ad quintum dicendum, quod cum aliquis vult a se aliquid remove, utitur se ut termino a quo, quod non est necesse salvari in motu; et ideo potest aliquis appetere se non esse ut careat miseris. Sed cum aliquis appetit aliquod bonum sibi, utitur se ut termino ad quem. Huiusmodi autem terminum necesse est salvari in motu; et ideo non potest aliquis appetere sibi aliquod bonum, quo habito ipse non maneat.

RC6

Ad sextum dicendum, quod libido maxima non oportet quod sit de maximo bono, sed de eo quod est maximum inter appetibilia.

RC7

Ad septimum dicendum, quod diabolus voluit suam fortitudinem a se custodiri, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc quod per seipsum beatitudinem adipisceretur.

¶4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum diabolus peccaverit vel peccare potuerit in primo instanti suae creationis.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicitur enim I Ioan., III, 8, quod ab initio diabolus peccavit. Sed hoc non potest intelligi ab initio quod hominem tentando occidit, quia antea ipse malus erat. Ergo hoc intelligitur ab initio quo ipse conditus fuit.

AG2

Praeterea, Ioan., VIII, 44, dicitur de diabolo, quod in veritate non stetit. Stetisset autem in veritate si non peccasset in primo instanti suae creationis. Ergo videtur quod diabolus in primo instanti suae creationis peccare potuerit.

AG3

Praeterea, potestas diaboli quam habuit in primo instanti suae creationis, non fuit nec augmentata nec diminuta ante peccatum. Sed potuit peccare et peccavit post primum instans suae creationis. Ergo in primo instanti suae creationis peccare potuit.

AG4

Sed dicendum, quod si in primo instanti suae creationis peccasset, peccatum illud retorqueretur in Deum, qui est causa naturae ipsius. Sed contra, Deus operatur esse Angeli, quamdiu Angelus est, non solum cum primo fuit creatus, ut patet per Augustinum, IV super genes. Ad litt.; unde Ioan., cap. V, 17, dicitur: pater meus usque modo operatur, et ego operor. Si ergo peccatum diaboli in primo instanti suae creationis commissum, referatur in Deum, pari ratione referretur in Deum in quocumque alio instanti peccaret: quod patet esse falsum.

AG5

Praeterea, potentia naturalis Angeli, quae erat ei data divinitus, se habebat ad utrumque, scilicet ad bonum et ad malum; nec processisset ad malum, nisi ab aliquo determinaretur in id. Non autem poterat determinari ad malum a Deo, sed solum a propria voluntate.

Ergo si in primo instanti peccasset Angelus, non imputaretur Deo, sed propriae voluntati.

AG6

Praeterea, effectus causae secundae potest esse deficiens, sine hoc quod imputetur causae primae; sicut claudicatio non imputatur virtuti motivae, sed instrumento distorto.

Sed Deus comparatur ad actum Angeli sicut prima causa. Ergo si Angelus peccaret in primo instanti suae creationis, non imputaretur Deo, sed libero arbitrio eius.

AG7

Item dicendum, quod si diabolus peccasset in primo instanti suae creationis, nunquam potuisset esse sine peccato; et sic inesset ei malitia ex necessitate, et non ex libero arbitrio; quod est contra rationem peccati.

Sed contra, ista necessitas non est alia, nisi secundum quam necesse est esse dum est: quae quidem necessitas invenitur in omni actu peccati. Si ergo haec necessitas est contra rationem liberi arbitrii, sequeretur quod nullum peccatum esset ex libero arbitrio, quod est inconveniens.

AG8

Sed dicendum, quod in aliis peccatis ante actum peccati, est dare aliquod instans in quo praedicta necessitas peccanti non inest.

Sed contra, nullus peccat antequam actum peccati faciat. Sed ea quae sunt de ratione peccati, simul sunt cum peccato. Ergo posse peccare vel non peccare, non requiritur ante actum peccati.

AG9

Praeterea, peccatum diaboli fuit in hoc quod inordinate appetiit beatitudinem. Sed in primo instanti potuit intelligere beatitudinem.

Ergo et in primo instanti potuit inordinate velle beatitudinem.

AG10

Praeterea, quicumque agens non agit ex necessitate, potest vitare illud quod agit. Sed si diabolus peccasset in primo instanti suae creationis, non propter hoc peccasset ex necessitate naturae. Ergo nihilominus potuit peccatum vitare; et sic nihil videtur impedire quin diabolus peccare potuerit in primo instanti suae creationis.

AG11

Praeterea, si diabolus non peccavit in primo instanti suae creationis, videtur ex omni parte sequi inconueniens. Si enim antequam peccaret, non fuit praescius sui casus, boni autem Angeli certi erant de sua stabilitate futura, sine qua beati esse non possent, sequeretur quod Deus distinxisset inter hos et illos, revelando quibusdam quae ad eos pertinebant et non aliis, absque differentia meritorum praecedente; quod videtur inconueniens.

Si autem fuit praescius sui casus, habuit poenam tristitiae ante culpam; quod etiam est inconueniens. Non ergo dicendum est, quod diabolus in primo instanti suae creationis non peccaverit.

AG12

Praeterea, secundum Augustinum in I super genes. Ad litter., informitas creaturae conditae non praecessit duratione, sed solum natura vel origine formationem, quae describitur per opera sex dierum. Sed, sicut ipse postmodum, dicit, per distinctionem lucis ad tenebras intelligitur distinctio bonorum Angelorum a malis. Ergo statim in primo instanti creationis rerum fuerunt quidam Angeli boni et quidam mali.

AG13

Praeterea, dum boni Angeli sunt conversi ad Deum, mali Angeli sunt aversi ab eo: alioquin non esset ratio quare Deus illos confirmasset et non istos, si nullum fuisset impedimentum ex parte eorum qui non sunt confirmati. Sed videtur quod in primo instanti suae creationis Angeli boni fuerunt conversi ad Deum, quia, secundum Augustinum IV super Genesim ad litter., per vesperum primae diei intelligitur conversio intellectus angelici ad suam naturam, quae quidem fuit in primo instanti suae creationis; per mane autem sequentis diei intelligitur conversio eius ad verbum. Si ergo secundum eius sententiam omnia fuerunt simul facta quae referuntur in operibus sex dierum, videtur quod simul Angelus cum se cognovit in primo instanti suae creationis, fuerit conversus ad Deum, vel aversus peccando.

AG14

Praeterea, secundum dionysium cap. VI de divin. Nomin., Angelus non habet discursivam cognitionem sicut et nos, ut scilicet ex principiis procedat in conclusiones, sed simul utrumque considerat. Sic autem se habet finis ad ea quae sunt ad finem, sicut principia ad conclusiones ut Philosophus dicit in physic. II. Cum ergo natura Angeli comparetur ad Deum sicut ad finem, videtur quod simul ferebatur in seipsum et in Deum convertendo vel avertendo; et sic idem quod prius.

AG15

Praeterea, si Angelus in primo instanti suae creationis fuit bonus, constat quod diligebat Deum. Diligebat etiam naturaliter seipsum. Aut ergo diligebat se, et Deum propter se, et sic peccabat fruendo seipso; aut diligebat se propter Deum, quod est ex caritate converti in Deum. Ergo oportet quod Angelus in primo instanti suae creationis vel converteretur in Deum vel averteretur ab ipso; et sic idem quod prius.

AG16

Praeterea, homo fuit factus ad reparandam ruinam angelicam, ut sancti dicunt.

Ergo non prius homo factus est quam diabolus peccando cecidit. Sed homo videtur factus fuisse in principio creationis rerum secundum sententiam Augustini, qui ponit omnia simul fuisse creata. Ergo etiam diabolus in primo instanti suae creationis peccavit.

AG17

Praeterea, creatura spiritualis est virtuosior qualibet creatura corporali. Sed aliquae creaturae corporales habent instantaneum motum, sicut lumen et radius visualis.

Ergo multo magis Angelus potuit moveri motu peccati in primo instanti suae creationis.

AG18

Praeterea, quanto aliquid est nobilius, tanto minus est otiosum. Sed voluntas dicitur esse nobilior quam intellectus, quia voluntas movet intellectum ad suum actum.

Cum ergo intellectus Angeli non fuerit otiosus in primo instanti suae creationis, videtur quod nec voluntas; et ita potuit in primo instanti suae creationis peccare per voluntatem.

AG19

Praeterea, Angelus mensuratur aevo.

Sed aevum ponitur esse totum simul. Ergo quandocumque peccavit Angelus, peccavit in primo instanti suae creationis.

AG20

Praeterea, sicut aliquis peccat per liberum arbitrium, ita et meretur. Sed aliqua creatura meruit in primo instanti suae creationis, scilicet anima Christi. Ergo et diabolus potuit peccare in primo instanti suae creationis.

AG21

Praeterea, sicut Angelus est creatura Dei, ita et anima. Sed anima pueri in primo instanti suae creationis subiicitur peccato.

Ergo pari ratione Angelus potuit esse malus.

AG22

Praeterea, sicut creatura decideret in nihilum nisi manu divina contineretur, ut Gregorius dicit, ita et decideret in peccatum rationalis creatura, nisi contineretur per gratiam. Si ergo Angelus in primo instanti suae creationis non habuit gratiam, non potuit esse quin peccaret; si autem habuit gratiam et non fuit usus ea, similiter peccavit. Si autem usus fuit ea convertendo se ad Deum, fuit confirmatus in bono, ut de cetero peccare non posset.

Ergo omnes Angeli, qui peccaverunt, in primo instanti suae creationis peccaverunt.

AG23

Praeterea, proprium simul est cum eo cuius est proprium. Sed peccatum est proprium diaboli, secundum illud Ioan. VIII, 44: cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur.

Ergo in primo instanti quo diabolus fuit creatus, peccavit.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur ezech.

Cap. XXVIII, 12-13, ad diabolum in persona regis tyri: plenus sapientia et perfectus decore in deliciis Paradisi Dei fuisti.

SC2

Praeterea, in Lib. De causis dicitur: inter rem cuius substantia et actio est in momento aeternitatis, et rem cuius substantia et actio est in momento temporis, media est res, cuius substantia est in momento aeternitatis, et actio in tempore.

Deus autem est res, cuius substantia et actio est in aeternitate; corpus autem est res cuius substantia et actio est in tempore. Ergo substantia Angeli, qui est medius, est in aeternitate, et actio in tempore. Non ergo potuit in instanti suae creationis peccare.

SC3

Praeterea, sicut Augustinus dicit in lib.

Enchir., malum dicitur quia nocet: nocet autem quia adimit bonum. Deus autem fecit Angelum bonum in integritate suae naturae. Cum ergo nihil possit esse simul integrum et diminutum, videtur quod non potuit Angelus in instanti suae creationis esse malus.

SC4

Praeterea, quod non est deliberatum, non potest esse peccatum, ad minus mortale.

Sed quod est momentaneum, non potest esse deliberatum. Ergo non potest esse peccatum mortale. Impossibile vero videtur quod Angelus in primo instanti suae creationis fuerit factus malus peccando.

CO

Respondeo. Dicendum quod hanc quaestionem tractat Augustinus XI super genes.

Ad litteram, et in XI de Civit. Dei; in neutro tamen loco aliquid super hoc assertive determinat, quamvis in XI super genes. Ad litteram, magis videatur in hoc declinare quod in primo instanti suae creationis peccaverit; et in XI de Civit. Dei videatur magis declinare ad contrarium.

Unde quidam moderni asserere praesumpserunt, quod diabolus in primo instanti suae creationis fuit malus, non quidem per naturam, sed per motum liberi arbitrii quo peccavit.

Sed haec positio reprobata fuit ab omnibus magistris tunc Parisiis legentibus. Et quidem quod Angelus non peccaverit in primo instanti suae creationis, sed aliquando fuerit bonus, dicitur expresse haberi ex auctoritate canonicae Scripturae: dicitur enim Is., XIV, 12: quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris; et in Ezech., dicitur: in deliciis Paradisi Dei fuisti. Quae tamen Augustinus exponit XI super genes. Ad litt., ut intelligantur haec esse dicta de diabolo quantum ad membra eius, id est quantum ad homines, qui a gratia Christi cadunt. Sed quare non potuerit in primo instanti suae creationis peccare, assignare quidem oportet, etsi difficile sit.

Quidam enim assignarunt huiusmodi rationem ex parte naturae angelicae, quae est condita a Deo; unde dicunt, quod oportuit in primo instanti suae creationis eum esse bonum, qualis a Deo creatus est, ne aliquid ponatur simul esse integrum et diminutum, sicut obiiciebatur.

Sed hoc nullam necessitatem videtur habere; quia malitia culpa non repugnat bonitati naturae, sed in ea fundatur sicut in subiecto. Unde Augustinus dicit in XI de civit.

Dei, quod quisquis huic sententiae acquiescit, non cum Manichaeis sentit, qui dicunt, quod diabolus habet naturam mali Deo contrariam. Nec esset inconveniens dicere, quod, quantum est ex creatione Dei, Angelus in primo instanti habuit naturam omnino integram, ita tamen quod haec integritas fuerit mox impedita per resistantiam angelicae voluntatis; sicut si radius solis impediatur ne illuminet aerem in ipso solis exortu.

Quidam vero rationem assignant ex hoc quod existimant, in omni peccato deliberationem requiri. Et quia deliberatio non potest esse in momento, credunt quod peccatum Angeli non potuerit esse in momento.

Non autem fuit malus nisi in termino peccati.

Unde relinquitur quod in primo instanti suae creationis non potuerit esse malus.

Sed isti decipiuntur per hoc quod iudicant de intellectu Angeli secundum modum intellectus humani; cum tamen longe aliter se habeat.

Intellectus enim humanus est discursivus; et ideo sicut procedit arguendo in speculativis, ita etiam procedit consiliando sive deliberando in agendis: nam consilium est inquisitio quaedam, ut dicitur in III ethic..

Intellectus autem Angeli apprehendit veritatem absque discursu et inquisitione, ut dicit dionysius VII cap. De divin. Nomin..

Et ideo nihil prohibet quin Angelus in primo instanti quo veritatem intelligit, possit eligere; quod est actus liberi arbitrii: sicut et homo in ipso instanti quo certificatur per consilium, eligit quid est faciendum. Et si certum esset quod oporteret fieri absque consilio, statim in primo instanti eligeret; sicut patet in arte Scripturae, et in aliis huiusmodi, in quibus non est opus consilio. Si ergo in primo instanti Angelus apprehendere potuit quid esset appetendum, eo quod deliberatione non indiget, statim in eodem instanti potuit eligere. Non est ergo causa quare non potuerit peccare in primo instanti suae creationis, quia non potuit in illo instanti eligere; quod est actus liberi arbitrii. Oportet ergo aliunde idem investigare.

Considerandum est ergo, quod differentia est inter motum qui sic mensuratur a tempore quod causat tempus, sicut est primus motus caeli, et inter motum qui mensuratur tempore sed non causat tempus, sicut sunt motus animalium, in quibus successio temporis non correspondet diversitati vel identitati mobilis. Contingit enim aliquod animal manere in eodem loco, tempore tamen currente, nam quies mensuratur tempore, sicut et motus, ut dicitur in VI physic..

Sed in motu qui causat tempus successio temporis et motus se consequitur, quia per prius et per posterius in motu, est prius et posterius in tempore, ut dicitur in IV physicor..

Et ideo quidquid in tali motu distinguitur, est in diversis instantibus temporis; quod enim in tali motu non est distinctum, non potest esse in diversis instantibus: unde cessante motu caeli, necesse est esse simul temporis cessationem, secundum illud quod dicitur apocal. X, 7, quod tempus amplius non erit.

Est autem considerandum, quod in conceptionibus et affectionibus Angelorum est quaedam temporalis successio: dicit enim Augustinus in VIII super genes. Ad litteram, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Non enim Angeli omnia simul actu intelligunt: quia non omnia intelligit unus Angelus per unam speciem, sed diversa diversis speciebus: tanto enim unusquisque Angelus naturaliter per pauciores species plura cognoscit, quanto superior est. Unde dionysius dicit XII cap. Caelestis hierarchiae, quod superiores Angeli habent scientiam magis universalem; et in libro de causis dicitur, quod superiores intelligentiae habent formas magis universales, id est ad plura cognoscibilia se extendentes; sicut etiam in hominibus videmus quod quanto aliquis est altioris intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest. Solus autem Deus, una scilicet sua essentia, omnia cognoscit. Ideo autem homo non potest simul multa actu intelligere, quia non potest perfecte et finaliter intellectus eius fieri in actu secundum diversas species, sicut nec idem corpus secundum diversas figuras.

Unde et circa Angelos dicendum est, quod omnia illa quae Angelus per unam speciem cognoscit, potest simul cognoscere; quae autem per diversas species cognoscit, non potest simul cognoscere, sed successive. Ista autem successio non mensuratur per tempus quod causatur a motu caeli, supra quem sunt affectiones et conceptiones Angelorum; superius autem non mensuratur ab inferiori, sed oportet quod ipsae conceptiones et affectiones sibi succedentes causent diversa instantia huius temporis.

In ea igitur quae secundum unam speciem Angelus apprehendere non potest, necesse est quod moveatur in diversis instantibus sui temporis. Ea autem quae sunt supra naturam, ad gratiam pertinentia, circa quae fuit peccatum Angeli, ut habitum est, magis distant a quibuscumque naturaliter cognitis quam quaecumque naturaliter cognita ab invicem. Unde si non omnia naturaliter cognita propter eorum distantiam potest Angelus apprehendere per unam speciem et simul, multo minus potest simul moveri in naturaliter cognita et in supernaturalia, quae sunt gratuita. Manifestum est autem quod motus Angeli primo est in id quod est sibi connaturale, quia per id pertingit in id quod est supra naturam. Et ideo oportuit quod Angelus in primo instanti suae creationis converteretur ad naturalem sui cognitionem, secundum quam non potuit peccare, ut ex supra dictis patet; postmodum vero potuit converti in id quod est supra naturam, vel ab eo averti.

Et ideo Angelus in primo instanti suae creationis non fuit neque beatus per conversionem perfectam in Deum, neque peccator per aversionem ab ipso. Unde Augustinus dicit, IV super genes. Ad litteram, quod post vesperam primae diei fit mane cum lux spiritualis, scilicet angelica natura, post cognitionem propriae naturae, quae non est quod Deus, refert se ad laudandam lucem quae est ipse Deus, cuius contemplatione formatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus, XI de Civit. Dei, exponit quod diabolus ab initio peccat, id est ab initio sui peccati in peccato perseverat. Quidam tamen exponunt ab initio, id est statim post initium.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dicitur diabolus in veritate non stetisse, non quia nunquam in ea fuit, sed quia in ea non perseveravit, ut Augustinus exponit, XI de civit.

Dei.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Angelus non potuerit in primo instanti peccare, non fuit neque propter defectum alicuius potentiae qui postmodum fuerit suppletus, neque propter perfectionem quae postmodum fuerit subtracta ante peccatum; sed propter ordinem actus: quia primo oportebat quod consideraret id quod pertinet ad suam naturam, et postmodum moveretur in supernaturalia per conversionem vel aversionem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod operatio quam habet res in principio sui esse, congruit naturae ipsius; et ideo oportebat quod retorqueretur in auctorem naturae. Sed postmodum poterat moveri ex his quae sunt secundum naturam, in alia, vel bene vel male; et hoc non oportebat referri ad auctorem naturae, sed in voluntatem Angeli peccantis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod voluntas rationalis creaturae determinata est ad unum, in quod naturaliter movetur; sicut omnis homo naturaliter vult esse, et vivere, et beatitudinem.

Et ista sunt ad quae primo movetur naturaliter creatura vel intelligenda vel volenda, quia semper actio naturalis praesupponitur aliis actionibus. Et ideo si Angelus in primo instanti suae creationis peccasset, videtur hoc competere suae naturae; et ita aequaliter referretur ad auctorem naturae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod defectus proveniens ex causa secunda non imputatur primae in illis quae causa secunda non habet ex prima, sicut tibia non habet curvatum ex virtute motiva. Sed oportet quod prima actio Angeli sit secundum naturalia eius, quae habet ex Deo; et ideo ratio non sequitur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod illa responsio procedebat secundum hoc quod aestimatur quod motus liberi arbitrii in Angelis procedebat ex deliberatione consilii. Oportet enim quod deliberans consilietur de duobus, quorum utrumque potest facere, ut alterum eorum eligat in futuro. Sed quando deliberatio non praecedit electionem, tunc non requiritur quod, antequam aliquis eligat, habeat potestatem eligendi vel non eligendi; sed in ipso instanti libere fertur in hoc vel in illud.

RA8

Unde octavum, nonum et decimum concedimus.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod sicut Angelus non peccavit in primo instanti suae creationis, ita nec bonus Angelus fuit perfecte beatus in primo instanti suae creationis.

Et ideo non oportuit quod fuerit praescius futurae stabilitatis; sicut nec mali Angeli fuerunt praescii sui casus antequam peccarent.

Quia tamen beatitudo Angeli est principaliter a Deo, peccatum vero est ex libero arbitrio creaturae; potuit Deus, in primo instanti suae creationis, beatificare Angelum, movendo ipsum in id quod est supra naturam: quia et hoc ipsum quod movebatur in illo instanti in id quod est secundum naturam, erat ei a Deo. Non autem potuit Angelus per seipsum perverse moveri in id quod est supra naturam, nisi post primum instans.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod ista distinctio lucis ad tenebras potest intelligi facta esse non quidem in illo rerum principio, sed per totum tempus quod nunc agitur, in quo distinguuntur boni a malis. Sed hoc videtur ad allegoriam pertinere, ut ibidem dicitur.

Et ideo ponit ibi aliam expositionem, ut per lucem intelligatur formatio primae creaturae, per tenebras autem informitas creaturae nondum formatae. Sed in XI de civit.

Dei dicit, per hoc significatam esse distinctionem bonorum Angelorum et malorum secundum divinam praescientiam; unde ibi dicit: solus ille ista decernere potuit, qui potuit priusquam caderent, praescire casuros.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod Augustinus, in IV super genes. Ad litteram, sub dubio derelinquit an simul Angeli omnia illa cognoscant, et sic simul fuerit in eis dies et vespera et mane, vel non simul, sed successive; et qualitercumque sit, sufficit ad eius intentionem, quod illa distinctio dierum accipiatur secundum angelicam cognitionem, non autem secundum dies temporaliter currentes.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod Angelus in primo instanti suae creationis simul dum movebatur in suam naturam, movebatur etiam in Deum in quantum est auctor naturae, quia, ut dicitur in Lib. De causis, intelligentia cognoscendo essentiam suam cognoscit causam suam; non tamen tunc ferebatur in Deum, secundum quod est auctor gratiae.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod diligere se propter Deum, in quantum est obiectum supernaturalis beatitudinis et auctor gratiae, est actus caritatis. Sed diligere Deum super omnia, et se propter Deum, in quantum in eo consistit naturale bonum omnis creaturae, competit naturaliter non solum creaturae rationali, sed etiam

brutis animalibus, et corporibus inanimatis, in quantum participant naturali amore summi boni, ut dionysius dicit IV cap. De divin. Nomin.. Et hoc modo Angelus in primo instanti suae creationis se dilexit propter Deum.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod illa ratio deficit in tribus. Primo quidem, quia homo non est simpliciter factus propter reparationem ruinae angelicae, sed propter fruitionem Dei et perfectionem universi, etiam si nunquam fuisset ruina angelica. Secundo, quia homo, ad minus secundum corpus, actu non fuit factus in operibus sex dierum, secundum sententiam Augustini; sed solum secundum rationes seminales. Solum autem illa quae non prius poterant esse in rationibus seminalibus quam in seipsis, secundum Augustinum, fuerunt facta in principio creationis rerum. Tertio, quia nihil prohibet aliquid fieri propter finem futurum, quem homo praescit, sicut aliquis praeparat ligna in aestate propter frigus futurum in hieme.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod aliquis motus liberi arbitrii in animo potest esse in instanti, non tamen in primo instanti suae creationis potuit habere motum liberi arbitrii in peccatum, ratione supradicta.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod etsi Angelus in primo instanti suae creationis habuit motum voluntatis, sicut etiam intellectus; non tamen sequitur quod habuit motum voluntatis ad peccandum.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod aevum mensurat esse Angeli, non tamen mensurat actiones eius, in quibus est successio sive intellectus sive voluntatis, ut ex supradictis, patet.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod alia ratio est de merito et de peccato: nam meritum procedit ex hoc quod mens rationalis creaturae movetur a Deo, qui a principio potest movere ad quod voluerit; sed ad peccandum movetur mens rationalis creaturae a seipsa, quae non potest se movere nisi secundum exigentiam naturalis ordinis.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum, quod anima in primo instanti suae creationis efficitur mala, non per actionem propriam, sed per unionem ad corpus infectum; unde non est similis ratio de Angelo, qui non potuit fieri malus nisi per actum proprium.

RA22

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ratio illa deficit in duobus. Primo quidem, quia sicut creatura decideret in nihilum nisi per divinam potentiam contineretur, ita etiam deficeret in non bonum, si non contineretur a Deo. Non tamen sequitur, quod nisi contineretur a Deo per gratiam, rueret in peccatum; nisi solum de natura corrupta, quae de se habet inclinationem ad malum. Secundo, quia homo non obligatur ex necessitate praecepti ad utendum gratia semper, quia praecepta affirmativa non obligant ad semper: et ideo non est necessarium quod in quolibet instanti aliquis mereatur vel peccet.

RA23

Ad vicesimumtertium dicendum, quod diabolus dicitur loqui mendacium ex propriis, non quia mendacium sit naturalis proprietas eius, sed quia ea quae sunt vera non habet a seipso, sed a Deo; quod autem falsa loquatur hoc habet a seipso, non autem a Deo.

|a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum liberum arbitrium in Daemonibus possit reverti ad bonum post peccatum.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim dionysius IV cap. De divin.

Nomin., quod data naturalia in Daemonibus integra permanent post peccatum. Sed ante peccatum poterat diabolus converti ad bonum.

Ergo etiam diabolus post peccatum poterit reverti ad bonum.

AG2

Praeterea, nihil immobiliter quiescit in eo quod est contra naturam: quia id quod est contra naturam, per accidens se habet; ea vero quae sunt per accidens, de facili moveri possunt: quia accidens est quod adest et abest praeter subiecti corruptionem. Sed peccatum est contra naturam Angeli, quia ab eo quod est secundum naturam, cecidit in id quod est contra naturam, ut Damascenus dicit II libr.. Ergo non potest esse quod liberum arbitrium diaboli immobiliter perseveret in malo.

AG3

Sed dicendum, quod hoc convenit diabolo ratione sui status, quia scilicet statim peccando amisit statum viatoris, ad quem pertinet mutari de bono in malum, et e converso.

Sed contra, statui viae succedit status praemii vel poenae, quae est a Deo. Sed immobilitas in peccato non potest esse a Deo, quia Deus non est conservator illius rei cuius non est auctor. Ergo non potest esse quod immobilitas peccati conveniat Angelo ratione status quem nunc habet.

AG4

Praeterea, omne quod non inest alicui per se, oportet quod ei insit ex aliqua causa.

Sed immobiliter peccare non convenit Angelo secundum se: sic enim conveniret ei secundum naturam; et sic esset naturaliter malus, quod supra improbatum est. Nec iterum convenit ei ex aliqua causa: quia neque a Deo, neque a natura, ut probatum est; neque etiam ex propria voluntate, quia cum voluntas creaturae sit de se mutabilis, non videtur quod possit immobilitatis causa existere. Ergo immobiliter peccare nullo modo convenit diabolo.

AG5

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De vera et falsa poenitentia, cap. V: si posset diabolus sperare de Deo, et culpam in se sentire; quod non invenit in se, inveniret in Dei pietate, scilicet veniam sui peccati.

Sed diabolus potest sperare de Deo, quia spes oritur ex fide, sicut et timor. Dicitur autem Iacob., II, 19, quod Daemones credunt et contremiscunt. Ergo non est impossibile diabolus consequi veniam sui peccati; et ita non immobiliter in peccatis perseverare.

AG6

Praeterea, si diabolus non potest sperare de Dei misericordia, aut hoc est ex parte sua, aut hoc est ex parte Dei. Sed non est ex parte Dei: quia, sicut Augustinus in eodem libro dicit, omnis malitia brevis in comparatione ad misericordiam Dei. Si autem dicatur, quod hoc est ex parte sui, quia non potest per seipsum resurgere a peccato; pari ratione hoc competeret cuilibet peccanti mortaliter: quia nullus potest per seipsum de peccato exire, nisi liberetur a Deo; nec tamen omnes peccantes mortaliter, irrevocabiliter perseverant in malo. Ergo diabolus non perseverat immobiliter in malo.

AG7

Praeterea, ista consequentia valet: possum currere, si volo; ergo possum currere.

Sed diabolus potest converti ad bonum, si vult, quia in ipso velle consistit conversio.

Ergo diabolus potest converti ad bonum.

AG8

Praeterea, si motus sit naturalis, sequitur quod quies sit naturalis: quia per quam naturam aliquid movetur ad locum, etiam quiescit in loco. Ergo, pari ratione, si motus est voluntarius, et quies voluntaria. Sed diabolus voluntarie motus fuit ad malum. Ergo voluntarie quiescit in malo: non ergo ex necessitate.

AG9

Praeterea, secundum chrysostomum super iohannem, sicut se habet lux solis ad aerem, ita se habet lux increata ad spiritualem substantiam.

Sed quanto aer est purior, tanto magis potest percipere lucem solis: Angelus autem est subtilioris naturae inter spirituales substantias quam anima. Cum ergo anima post peccatum possit percipere lucem gratiae, videtur quod multo fortius Angelus. Ergo videtur quod non immobiliter perseveret in malo.

AG10

Praeterea, quod natura est tale, semper est tale. Sed Angelus naturaliter habet quod possit converti in bonum. Ergo semper potest in bonum converti, sicut ante peccatum, sic et post peccatum.

AG11

Praeterea, diabolus non reportavit commodum ex suo peccato. Sed ante peccatum tenebatur converti in Deum. Ergo etiam post peccatum tenetur converti in Deum. Sed nullus tenetur ad impossibile. Ergo non est impossibile diabolus converti ad Deum; et sic, ut videtur, non immobiliter manet in peccato.

AG12

Praeterea, quanto aliquid agens est magis infimum, tanto magis est determinatum ad unum: sicut corpus grave et leve magis est determinatum ad unum motum quam ratio, quae potest in diversa moveri. Sed anima est ordine naturae iuxta Angelum. Cum ergo anima non sic determinetur ad unum quin post peccatum possit reverti ad bonum, videtur quod multo minus Angelus.

AG13

Praeterea, inferior appetitus potest dirigi per superiorem appetitum, sicut in nobis appetitus sensitivus dirigitur per appetitum rationalem, ut dicitur in III de anima.

Sed supra appetitum Daemonis est alius superior appetitus, scilicet appetitus Dei, et boni Angeli. Ergo appetitus Daemonis, quo tendit in malum, potest in bonum dirigi.

AG14

Praeterea, unumquodque naturaliter convertitur ad id quod melius est. Sed diabolus intelligit bonum divinum esse melius quam bonum suum. Ergo potest in bonum divinum converti: non ergo immobiliter perseverat in aversione a Deo, quae est malum eius.

AG15

Praeterea, mutatio status non tollit diabolo libertatem arbitrii, quae est ei naturalis.

Sed libero arbitrio per se convenit converti posse in bonum: quia posse peccare non est libertas arbitrii, nec pars libertatis, ut Anselmus dicit. Ergo mutatio status non tollit diabolo quin possit converti in bonum.

AG16

Praeterea, diabolus antequam peccaret poterat converti in bonum. Si autem post peccatum non potest converti in bonum, aut hoc est per subtractionem aliquam, aut propter additionem. Sed non per subtractionem, quia potentiae naturales in eis manent integrae, sicut et cetera naturalia bona, ut dionysius dicit; similiter etiam nec per additionem, quia quod additur alicui, advenit ei secundum modum eius. Et ita, cum liberum arbitrium Angeli secundum se sit convertibile, videtur quod illud quod ei additur, vertibiliter inhaereat ei. Non ergo immobiliter perseverat in malo.

AG17

Praeterea, voluntas proportionatur intellectui a quo movetur. Sed intellectus Angeli non ita intelligit unum quin etiam possit intelligere aliud. Ergo non ita vult unum quin possit etiam reverti ad aliud volendum, et ita non immobiliter perseverat in malo.

AG18

Praeterea, dionysius dicit, IV cap. De divin. Nomin., quod Daemones intelligunt et volunt bonum. Nihil autem aliud videtur requiri ad hoc quod convertantur, nisi quod huic voluntati consentiant. Ergo videtur quod possint iterato converti in bonum.

AG19

Praeterea, Anselmus dicit, quod si in Daemonibus est libertas arbitrii, oportet quod sit in eis vel quantum ad hoc quod possunt servare rectitudinem, aut quantum ad hoc quod possunt eam deserere, aut quantum ad hoc quod possunt eam recuperare. Sed hoc non est in eis quantum ad hoc quod possint conservare rectitudinem, quia non habent eam; nec quantum ad hoc quod possint eam deserere, quia hoc pertinet ad posse peccare, quod non est pars libertatis. Relinquitur ergo quod sit in eis liberum arbitrium quantum ad hoc quod est potestas recuperandi rectitudinem; et ita non immobiliter perseverant in malo.

AG20

Praeterea, quod aequaliter deformatur, aequaliter reformari potest. Sed diabolus est aequaliter deformatus, sicut et multi homines, qui ex eadem causa peccant, scilicet ex malitia. Ergo cum homines possint reformari, etiam Daemones reformari poterunt.

AG21

Praeterea, sicut se habet appetitus ad bonum et malum, ita intellectus ad verum et falsum. Sed nullus intellectus est qui ita inhaereat falso quod non possit redire ad verum.

Ergo voluntas diaboli non ita inhaeret malo quin possit redire ad bonum.

SC1

Sed contra. Est quod I Ioan., III, 8, dicitur: ab initio (sui peccati) diabolus peccat; quod exponens Augustinus, XI de Civit. Dei, dicit, quod semper peccat ab initio sui peccati.

SC2

Praeterea, Gregorius dicit, XXXIV Moralium: cor antiqui hostis sicut lapis indurabitur, quia nulla unquam conversionis poenitentia mollietur.

SC3

Praeterea, Angelus medius est inter Deum et hominem. Sed Deus habet liberum arbitrium invertibile ante electionem et post; homo autem habet ipsum vertibile ante et post.

Ergo Angelus medio modo se habet, ut scilicet sit vertibile ante sed non post: nam contrarium est impossibile, ut scilicet sit vertibile post, et non ante. Non ergo post electionem peccati potest reverti ad bonum.

CO

Respondeo. Dicendum quod circa hanc quaestionem erravit Origenes existimans cuiuslibet creaturae liberum arbitrium in quolibet statu esse vertibile ad bonum et ad malum; unde putavit etiam Daemones quandoque per liberum arbitrium posse redire ad bonum, et per divinam misericordiam veniam consequi peccatorum. Sed Augustinus dicit, XXI de Civit. Dei: Origenem propter hoc et propter alia nonnulla reprobavit ecclesia, quia ex hoc quod misericors videbatur, defecit faciendo sanctis veras miseras, quibus poenas luerent; et falsas beatitudines, in quibus verum ac securum, hoc est, sine timore certum sempiternumque boni gaudium non haberent. Ponebat enim eadem ratione quod et boni Angeli et homines quandoque possent per liberum arbitrium peccare, et ita a beatitudine decidere: quod manifeste contrariatur sententiae Domini dicentis: ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam.

Considerandum est autem, quod hic Origenis error ex hoc provenit quod non recte consideravit quid per se pertineret ad liberi arbitrii potestatem, sine qua homo in nullo statu invenitur. Est ergo considerandum, quod ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in diversa possit. Unde res cognitione carentes, quarum actiones sunt determinatae ad unum, nihil agunt suo arbitrio. Animalia vero irrationalia agunt quidem arbitrio, sed non libero; quia iudicium quo aliquid prosequuntur vel fugiunt, est in eis determinatum a natura, ita ut ipsum praeterire non possint, sicut ovis non potest non fugere lupum visum.

Sed omne illud quod habet intellectum et rationem, agit libero arbitrio, in quantum scilicet arbitrium eius, quo agit, consequitur apprehensionem intellectus vel rationis, quae se habet ad multa. Et ideo, sicut dictum est, ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in diversa possit.

Sed ista diversitas potest attendi tripliciter.

Uno modo secundum differentiam rerum quae eliguntur propter finem: nam unicuique naturaliter convenit unus finis quem naturali necessitate appetit, quia natura semper tendit ad unum; sed quia ad unum finem multa possunt ordinari, appetitus intellectualis vel rationalis naturae potest tendere in diversa, eligendo ea quae sunt ad finem. Et hoc modo Deus tamquam proprium finem naturaliter vult suam bonitatem, nec potest non velle eam. Sed quia ad bonitatem eius ordinari possunt diversi modi et ordines rerum, voluntas eius non sic fertur ad unum in suis effectibus, quin, quantum est de se, possit ferri in aliud; et secundum hoc competit Deo libertas arbitrii. Similiter et Angelus et homo habent finem naturaliter sibi praestitutum, beatitudinem, unde naturaliter appetunt eam, nec possunt velle miseriam, ut Augustinus dicit in VIII de Trin..

Sed quia ad beatitudinem diversa possunt ordinari, in eligendo ea quae sunt ad finem, potest voluntas tam hominis quam Angeli boni vel mali in diversa ferri.

Secunda autem diversitas in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundum differentiam boni et mali. Sed ista diversitas non per se pertinet ad potestatem liberi arbitrii, sed per accidens se habet ad eam, in quantum invenitur in natura deficere potenti. Cum enim voluntas de se ordinetur in bonum sicut in proprium obiectum: quod in malum tendat, non potest contingere nisi ex hoc quod malum apprehenditur sub ratione boni; quod pertinet ad defectum intellectus vel rationis, unde causatur libertas arbitrii. Non autem pertinet ad rationem alicuius potentiae quod deficiat in suo actu, sicut non pertinet ad rationem visivae potentiae quod aliquis obscure videat. Et ideo nihil prohibet inveniri liberum arbitrium quod ita tendit in bonum, quod nullo modo potest tendere in malum, vel ex natura, sicut in Deo, vel ex perfectione gratiae, sicut in hominibus et Angelis beatis.

Tertia autem diversitas in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundum differentiam mutationis. Quae quidem non consistit in hoc quod aliquis diversa velit: nam et ipse Deus vult ut diversa fiant secundum quod convenit diversis temporibus et personis; sed mutatio liberi arbitrii consistit in hoc quod aliquis illud idem et pro eodem tempore non velit quod prius volebat, aut velit quod prius nolebat. Et haec diversitas non per se pertinet ad rationem liberi arbitrii, sed accidit ei secundum conditionem naturae mutabilis: sicut non est de ratione visivae potentiae quod diversimode videat; sed hoc contingit quandoque propter diversam dispositionem videntis, cuius oculus quandoque est purus, quandoque autem turbatus.

Et similiter etiam mutabilitas seu diversitas liberi arbitrii non est de ratione eius, sed accidit ei, in quantum est in natura mutabili.

Mutatur enim in nobis liberum arbitrium ex causa intrinseca, et ex causa extrinseca. Ex causa quidem intrinseca, vel propter rationem, puta cum quis aliquid prius nesciebat quod postea cognoscit; vel propter appetitum qui quandoque sic est dispositus per passionem vel habitum, ut tendat in aliquid sicut in sibi conveniens, quod cessante passione vel habitu sibi conveniens non est. Ex causa vero extrinseca, puta cum Deus immutat voluntatem hominis per gratiam de malo in bonum, secundum illud Prov., XXI, 1: cor regum in manu Dei, (et) quocumque voluerit vertet illud.

Haec autem duplex causa cessat in Angelis post primam electionem. Et primo quidem naturaliter in his quae ad ordinem naturae pertinent, immutabiliter se habent: quia mutatio est existentis in potentia, ut dicitur in III phys.. Hoc autem ad naturam angelicam pertinet, ut actu habeant notitiam omnium quae naturaliter scire possunt; sicut nos naturaliter actu habemus notitiam primorum principiorum, ex quibus procedimus ratiocinando ad acquirendam cognitionem conclusionum. Quod in Angelis non contingit, quia in ipsis principiis intuentur omnes conclusiones quae ad naturalem eorum cognitionem pertinent. Et ideo sicut immobiliter nos habemus in cognitione primorum principiorum, ita intellectus eorum immobiliter se habet circa omnia quae naturaliter cognoscit. Et quia voluntas proportionatur intellectui, consequens est quod etiam voluntas eorum naturaliter sit immutabilis circa ea quae ad ordinem naturae pertinent. Verum est autem quod sunt in potentia respectu motus in supernaturalia, sive per conversionem sive per aversionem, unde haec sola mutatio in eis esse potest, ut de gradu naturae ipsorum moveantur in id quod est supra naturam, convertendo se vel avertendo. Sed quia omne quod advenit alicui, advenit ei secundum modum suae naturae, consequens est ut immobiliter Angeli perseverent vel in aversione vel in conversione respectu supernaturalis boni.

Ex parte vero extrinseca immutabiles sunt vel in bono vel in malo post primam electionem, quia tunc finitur in eis status viatoris; unde non pertinet ad rationem divinae sapientiae ut ulterius Daemonibus gratia infundatur, per quam revocentur a malo primae aversionis, in qua immobiliter perseverant.

Et ideo quamvis diversa eligant per liberum arbitrium, in omnibus tamen peccant: quia in omni eorum electione permanet vis primae electionis ipsorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod bona naturalia in Angelis sunt integra quantum pertinet ad naturae ordinem; sunt tamen corrupta vel depravata, seu diminuta, per comparisonem ad capacitatem gratiae vel gloriae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatum est contra naturam non secundum id quod peccans appetit, sed secundum inordinationem, ex qua habet rationem mali; et ideo nihil prohibet quod peccator immobiliter perseveret in eo quod peccando appetit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus est causa status Angelorum, in quo sunt obstinati in malo, non quidem sicut causando vel conservando malitiam, sed sicut non impartiendo gratiam: sic enim dicitur aliquos indurare, secundum illud Rom., IX, 18: cuius vult miseretur, et quem vult indurat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod immobiliter permanere in malo, non convenit diabolo ex una causa, sed ex duabus. Nam esse in malo competit ei ex propria voluntate; sed immobiliter inhaerere ei ad quod voluntas applicatur, convenit ei ex propria natura.

RA5

Ad quintum dicendum, quod diabolus non potest in se, proprie loquendo, culpam sentire, ita scilicet quod apprehendat et refugiat quasi malum culpae suum peccatum: quia hoc pertineret ad mutationem liberi arbitrii: et per consequens non potest sperare ex divina misericordia veniam, quasi de culpa.

RA6

Ad sextum dicendum, quod diabolus non solum non potest per seipsum resurgere a peccato, sicut nec homo, sed ulterius secundum modum naturae suae competit ei ut immobiliter inhaereat ei quod per propriam voluntatem elegit; et ideo peccatum eius est magis irremediabile quam peccatum hominis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod cum dico: possum currere, si volo; antecedens est possibile, et ideo consequens est possibile. Sed cum dico: diabolus potest reverti ad bonum, si vult; antecedens est impossibile, ut ex dictis patet; unde non est similis ratio.

RA8

Ad octavum dicendum, quod sicut motus aversionis a Deo fuit in diabolo voluntarius, ita etiam et quies in eo quod voluit, est voluntaria: nam voluntarie perseverat in malo; sed tamen voluntas eius in hoc immutabiliter manet, ratione iam dicta.

RA9

Ad nonum dicendum, quod a luce increata substantia spiritualis illuminatur dupliciter: uno modo lumine naturali, et sic Angelus bonus vel malus magis illuminatur quam anima; alio modo lumine gratiae, et sic malus Angelus minus est capax huius illuminationis propter impedimentum gratiae, quod immobiliter in eis manet, ut dictum est.

RA10

Ad decimum dicendum, quod liberum arbitrium diaboli non est naturaliter vertibile quantum ad naturalia sua, sed solum habet vertibilitatem respectu supernaturalium, ad quae potest converti vel ab eis averti; quod cum fecerit, immutabiliter in hoc perseverat, sicut dictum est.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod sicut ebrius tenetur non peccare, non quidem considerato praesenti statu, sed considerata ebrietatis voluntaria causa, secundum quam imputatur ei aliquid ad culpam, ita etiam potest intelligi quod diabolus tenetur converti ad Deum, quamvis hoc ei sit impossibile secundum praesentem statum, quia in hunc statum ex voluntaria causa devenit.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod illud quod est magis infimum, est magis determinatum ad unum secundum obiecta, quia virtus superior ad plura se extendit; sed tamen illud quod est supremum, ratione immutabilitatis est magis determinatum ad unum; et hoc modo liberum arbitrium diaboli est determinatum ad malum.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod movere voluntatem solus Deus potest, qui etiam secundum absolutam potentiam posset mutare voluntatem Daemonis in bonum; sed tamen hoc non congruit naturae ipsius, ut dictum est. Unde non est simile de appetitu sensitivo, qui secundum naturam mutabilis est.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod diabolus bonum divinum, secundum quod est fons omnis naturalis boni, intelligit esse melius quam bonum proprium, non autem secundum quod est proprium principium boni gratuiti: quia adhuc manet in prima perversitate, qua summam beatitudinem per naturalem virtutem voluit obtinere.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod per mutationem status non amisit liberum arbitrium Daemon, quin in bonum connaturale possit ferri; amisit tamen quod non possit in bonum gratiae.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod immobilitas diaboli in malo causatur proprie per adhaesionem, quae habet rationem oppositionis: et ex hoc ipso quod adhaeret alicui secundum modum suae naturae, magis sequitur quod immobiliter inhaereat quam quod vertibiliter.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod appetitus diaboli potest quidem diversa appetere, ut dictum est, sed tamen in omnibus quae appetit, in malo immobiliter perseverat, ut ex dictis patet.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione et voluntate naturalis boni; nunc autem loquimur de bono gratuito, et de malo culpae, quod ei apponitur.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod diabolus habet libertatem servandi rectitudinem, si eam haberet. Nam, ut Anselmus dicit in eodem libro, liberum arbitrium semper habet potestatem servandi rectitudinem, et cum habet, et cum non habet eam; sicut cum aliquis habet potestatem servandi pecuniam si haberet, haberet etiamsi non habet.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod quamvis aliquem hominem contingat ex eadem causa peccare ex qua diabolus peccavit, non tamen propter hoc omnino similiter deformatur; sed diabolus immobiliter, homo autem mutabiliter secundum convenientiam suae naturae.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum, quod sicut diabolus immobiliter perseverat in malo cui inhaeret, ita etiam immobiliter perseveraret in falso cui assentiret.

¶a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum intellectus diaboli post peccatum sit obtenebratus, ut in eum possit cadere error vel deceptio.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicitur enim de Leviathan, per quem diabolus intelligitur: existimabit abyssum quasi senescentem: quod exponens Gregorius in XXXIV Moral. Dicit: abyssum senescere existimat qui terminari quandoque in suppliciis supernam animadversionem putat. Hoc autem est falsum.

Ergo in diabolo cadit falsa vel erronea opinio.

AG2

Praeterea, quicumque dubitat potest errare.

Sed diabolus quandoque dubitat, ut patet per hoc quod ipse dicit Matth. IV, 3: si filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant. Ergo diabolus potest errare.

AG3

Sed dicendum quod diabolus errare potest quantum ad cognitionem gratuitam, non autem quantum ad cognitionem naturalem.

Sed contra est quod dionysius dicit caput IV de divin. Nomin.. Data ipsis, scilicet Daemonibus, naturalia bona, nequaquam mutata esse dicimus; sed sunt integra et splendidissima, quamvis ipsi non videant, claudentes suas inspectivas boni virtutes. Sed ille qui non videt ex hoc quod suum visum claudit, potest decipi vel errare. Ergo diabolus potest errare, etiam circa sua naturalia.

AG4

Praeterea, ubicumque potest inveniri potentia sine actu, ibi potest esse malum, ut patet per Philosophum in IX metaph..

Sed in intellectu angelico, etiam quantum ad naturalem cognitionem, potest esse potentia sine actu: non enim simul actu considerant omnia ad quae eorum naturalis cognitio se extendit; alioquin non mutarentur per tempora, ut Augustinus dicit in VIII super genes. Ad litteram.

Ergo in intellectu Angeli potest esse malum. Sed malum intellectus est falsum, ut dicitur in VI ethic..

Ergo quamvis diabolus sit naturae integrae, nihil prohibet in intellectu eius inveniri falsam opinionem.

AG5

Praeterea, voluntas diaboli potest deficere per peccatum, quia est ex nihilo, ut patet per Augustinus, VII de Civit. Dei.

Sed similiter intellectus eius est ex nihilo. Ergo pari ratione potest deficere per errorem.

AG6

Praeterea, peccatum excludit a beatitudine.

Sed beatitudo magis pertinet ad intellectum quam ad voluntatem, secundum illud Ioan. XVII, 3: haec est vita aeterna, ut cognoscat te Deum verum, et quem misisti Jesum Christum. Cum ergo per peccatum sit depravata voluntas diaboli, in tantum ut semper permaneat in peccato; multo magis sic est depravatus intellectus eius, ut semper permaneat in errore.

AG7

Praeterea, Anselmus probat in Lib. De verit., quod est una sola veritas, scilicet increata, ut Augustinus etiam dicit, quod omnia videntur in lumine divino. Sed Daemones sunt elongati a participatione Dei, secundum illud II ad cor.

Cap. VI, 14: quae conventio lucis ad tenebras? ergo Daemones nullam veritatem cognoscere possunt.

AG8

Praeterea, super illud iob XLI, 24, factus est ut nullum timeret, dicit Gregorius in XXXIV Moral. De diabolo, quod appetitum celsitudinis vertit in rigorem mentis, ut iam per duritiam se male esse non sentiat qui per gloriam praeesse quaerebat.

Sed constat quod male est ei. Ergo habet de seipso falsam opinionem.

AG9

Praeterea, quicumque opinatur falsum quod prius opinabatur verum, quandoque errat.

Sed hoc convenit diabolo, quia super illud, sedente eo pro tribunali, misit ad eum uxor eius, etc., dicit Glossa: nunc demum diabolus intelligens, per Christum se spolia sua amissurum, sicut primum per mulierem mortem intulerat, ita modo per mulierem vult Christum de manibus Iudaeorum liberare, ne per eius mortem, mortis amittat imperium. Ex quo videtur quod aliquando ei videbatur sibi expediens quod Christus moreretur, dum mortem eius procurabat: postmodum autem fuit ei visum quod hoc non expediret suo dominio.

Ergo videtur quod aliquando habuerit falsam opinionem.

AG10

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De vera religione: cavendi sunt inferiores inferi, id est post hanc vitam poenae graviores, ubi nulla potest esse commemoratio veritatis, quia nulla ratiocinatio; et hoc ideo quia non perfundit lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Sed in statu illorum inferorum sunt Daemones. Ergo ipsi nullam veritatem cognoscunt, nec est in eis aliqua ratiocinatio.

AG11

Praeterea, sicut se habet vera cognitio ad rectum appetitum, ita se habet falsa cognitio ad perversum appetitum. Sed non potest esse rectus appetitus nisi praecedat vera cognitio. Ergo perversum appetitum semper praecedit falsa cognitio. Sed in Daemonibus semper est perversus appetitus. Ergo in eis est falsa cognitio.

AG12

Praeterea, super illud Luc. X, 30: plagis impositis abierunt semivivo relicto, dicit quaedam Glossa quod homo vulneratur per peccatum in naturalibus. Sed illud reformat in homine gratia quod per peccatum vulneratur. Cum ergo gratia reformet totam imaginem, sub qua comprehenditur non solum voluntas, sed etiam intellectus, videtur quod per peccatum Daemonis fuerit vulneratus eius intellectus, etiam quantum ad naturae cognitionem; et ita videtur quod etiam in naturali cognitione eius possit esse error et deceptio.

AG13

Praeterea, dionysius dicit cap. IV de divin. Nomin., quod nullus ad malum aspiciens operatur. Sed id quod operatur diabolus est malum. Ergo decipitur in sua existimatione.

AG14

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De vera religione: ille Angelus magis seipsum quam Deum diligendo, subditus ei esse noluit, et intumuit per superbiam, et a summa decentia defecit per peccatum, scilicet lapsus; et ob hoc minus est, quia eo quod minus erat, frui voluit, quia magis voluit sua potentia frui quam Dei. Sed in hoc ipso quod suae naturae et virtuti perverse inhaesit, et per hoc quod incepit minus esse, videtur ab ordine suorum naturalium defecisse. Ergo et circa cognitionem naturalem potest in ipsum cadere falsitas sive deceptio.

AG15

Praeterea, Gregorius dicit in pastorali, quod menti furore ebriae perversum videtur esse quod rectum est. Sed mens diaboli est furore ebria: dicit enim dionysius cap. IV de divin. Nomin., quod malum Daemonis est furor irascibilis. Ergo perversum putat omne quod rectum est; et ita in sua opinione decipitur.

AG16

Praeterea, universalis cognitio in nobis est deceptionis principium, sicut cum considerantes lili albedinem, quae sibi et multis aliis est communis, decipimur existimantes, quod est album esse lilium. Sed Angeli cognoscunt per formas universales; et tanto magis, quanto sunt superiores. Cum ergo Lucifer fuerit supremus inter Angelos, et per consequens habeat formas maxime universales; videtur quod maxime possit decipi.

AG17

Praeterea, simplex, ad quod se convertit, totum se convertit. Ergo pari ratione a quo se avertit, totum se avertit. Sed diabolus est simplex secundum suam essentiam.

Ergo cum sit aversus a Deo, videtur quod totaliter sit ab eo aversus, scilicet et quantum ad affectionem, et quantum ad cognitionem.

Ergo videtur quod eius cognitio totaliter a veritate deficiat, cum Deus veritas sit.

AG18

Praeterea, super illud II ad Cor. VI, 15: quae comparatio Christi ad belial? dicit Glossa, quod diabolus omnia facit male. Sed ipsum intelligere est quoddam agere. Ergo videtur quod diabolus male se habeat etiam in intelligendo; et ita videtur quod in eius intellectu cadat falsa opinio.

SC1

Sed contra. Est quod dionysius dicit cap. VII de divin. Nomin., quod Angeli sunt simplices intellectus. Sed in simplici intelligentia, etiam humana, non potest esse falsum.

Ergo multo minus in cognitione angelica.

Sed diabolus est angelicae naturae. Ergo in eius cognitione non cadit falsitas.

SC2

Praeterea, in Daemonibus, cum sint substantiae incorporeae, non est cognitio nisi intellectiva.

Sed intellectus semper est rectus, ut Philosophus dicit in III de anima, et Augustinus etiam probat in Lib. Lxxxiii quaestionum, quod nullus falsum intelligit. Ergo videtur quod in cognitione Daemonum non possit esse deceptio quantum ad cognitionem.

SC3

Sed dicendum, quod in cognitione Daemonum non potest esse deceptio quantum ad cognitionem naturalem, sed solum quantum ad cognitionem gratuitam. Sed contra, cognitio gratuita praecipue refertur ad Deum, secundum quod excedit naturalem cognitionem creaturae. Sed, sicut Philosophus probat in IX metaphys., in cognitione substantiarum simplicium quae super nos sunt, non potest esse falsum; sed est ibi defectus solum in non attingendo. Ergo circa cognitionem gratuitam non potest esse aliqua falsa opinio in Daemonibus, sed solum deficiunt in cognoscendo.

SC4

Praeterea, omne quod advenit alicui, advenit secundum modum suae naturae, ut dicitur in Lib. De causis. Si ergo Daemones secundum suam naturalem cognitionem non possunt errare, videtur quod nec etiam circa cognitionem gratuitorum, quae eis supervenit, errare possint.

SC5

Item dicendum, quod Daemones possunt errare circa cognitionem affectivam. Sed contra, cognitio angelica excedit omnem humanam cognitionem. Sed aliqua vis cognoscitiva est in homine quae non errat, etiam in peccatore, scilicet synderesis. Ergo videtur quod multo fortius cognitio Angeli peccantis sit absque errore.

SC6

Praeterea, Daemon ex libero arbitrio peccavit, quod est facultas voluntatis et rationis.

Sed ratio et voluntas referuntur ad diversa obiecta: nam voluntas respicit bonum, ratio autem verum. Ergo nihil prohibet voluntatem diaboli esse deficientem circa bonum; ita tamen quod intellectus eius non sit deficiens circa verum.

SC7

Praeterea, nihil corrumpitur vel diminuitur nisi per suum oppositum. Sed peccatum non opponitur naturae. Ergo videtur quod neque corrumpat neque diminuatur bonum naturae. Sed naturalis cognitio non patitur errorem. Ergo videtur quod nec etiam post peccatum possit in eo esse error.

SC8

Praeterea, Gregorius dicit in IV dialog.

Quod anima a corpore elevata cognoscit verum sine errore. Sed magis elevatur a corpore Angelus, etiam malus, quam anima. Ergo videtur quod multo minus in malis Angelis possit cadere error.

CO

Respondeo. Dicendum quod falsa opinio est quaedam defectiva operatio intellectus, sicut partus monstruosus est quaedam defectiva operatio naturae: unde Philosophus dicit in VI ethic., quod malum intellectus est falsum. Defectiva autem operatio semper procedit ex defectu alicuius principii, sicut ex aliquo defectu seminis procedit monstruositas partus, ut dicitur in II physic..

Unde necesse est quod omnis falsa aestimatio procedat ex defectu alicuius principii cognoscendi; sicut in nobis falsa opinio accidit plerumque ex indebita ratiocinatione.

Nihil autem potest deficere quantum ad id ad quod semper est in actu secundum suam naturam; sed in eo aliquid deficere potest respectu cuius est in potentia: nam id quod est in potentia, potest subici et perfectioni et privationi. Actus autem opponitur privationi, ad quam pertinet omnis defectus.

Sicut autem supra dictum est, Angelus secundum conditionem suae naturae actu habet perfectam notitiam omnium eorum ad quae vis sua cognoscitiva naturaliter se extendit: non enim discurrit a principiis ad conclusiones, sed statim in ipsis principiis notis conclusiones videt. Alioquin si actu habens principiorum notitiam, in potentia conclusiones cognosceret, oporteret ipsum, sicut et nos, per rationis discursum per principia notitiam conclusionum acquirere: cuius contrarium patet per dionysium cap. VII de divin.

Nomin.. Sicut ergo nobis non potest inesse falsa opinio circa prima principia naturaliter nobis nota, ita nec Angelo potest inesse falsa opinio circa quaecumque quae naturali eius cognitioni subsunt. Et quia peccando diabolus proprietatem naturae suae non amisit, sed data naturalia in eis manent integra et splendidissima, ut dionysius dicit cap. IV de divin. Nomin., consequens est quod nec diabolus falsam opinionem habere possit in his quae pertinent ad eius naturalem cognitionem.

Quamvis autem mens eius sit in actu respectu eorum quae naturaliter cognoscere potest; est tamen in potentia respectu eorum quae suam naturalem cognitionem excedunt; et ad ea cognoscenda indiget superiori lumine

illustrari. Sicut enim virtus activa quanto est superior, tanto in plura agenda se potest extendere, ita virtus cognoscitiva, quae est altior, ad plura cognoscenda se extendit.

Unde necesse est quod respectu eorum in quibus superior intellectus inferiorem excedit, inferior intellectus sit quasi in potentia, indigens perfici per superiorem.

Sic ergo respectu eorum quae sunt in divina cognitione, omnis intellectus angelicus est in potentia, indigens illustrari, ad ea cognoscenda, quodam supernaturali lumine, quod est lumen gratiae divinae; et sic respectu huius cognitionis gratuita potest in quolibet aliquis defectus existere; aliter tamen et aliter. Nam in bono Angelo potest quidem respectu huiusmodi cognoscibilium esse defectus, sed simplicis negationis; secundum quod dionysius dicit cap. VII ecclesiast.

Hierarch., quod a nescientia purgantur.

Non autem potest in eis esse defectus falsae opinionis; quia cum voluntas eorum sit ordinata, non applicant suum intellectum ad iudicandum de illis quae cognitionem eorum excedunt. Sed in malis Angelis, propter inordinatam et superbam voluntatem, potest esse respectu huiusmodi cognoscibilium etiam defectus falsae opinionis, in quantum exhibent praesumptuose suum intellectum ad iudicandum de his quae eos excedunt. Et haec quidem falsitas respectu huiusmodi cognoscibilium potest in eis esse speculative, in quantum scilicet absolute in falsum iudicium prorumpunt; et practice, sive affective, in quantum falso existimant aliquid esse appetendum vel agendum in ordine ad praedicta cognoscibilia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod interminabilitas divinae animadversionis pertinet ad cognitionem gratuitam: quia ratio divinorum iudiciorum excedit omnem naturalem cognitionem creaturae, secundum illud psalm.

XXXV, 7: iudicia tua abyssus multa. Non tamen diabolus ignorat interminabilitatem sui supplicii: hoc enim diminueret eius miseriam.

Sicut enim ad augmentum felicitatis bonorum pertinet securitas de perpetuitate gloriae, ita ad augmentum miseriae damnatorum pertinet certitudo de interminabilitate miseriae. Unde dicendum est, quod dicitur diabolus existimare abyssum senescentem, sicut Gregorius, ibidem, exponit, quia opinionem terminabilitatis poenarum mentibus hominum ingerit in hoc mundo, ut minus peccare formident.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dubitatio diaboli fuit de mysterio incarnationis, quod excedit naturalem cognitionem, etiam Angelorum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Daemones dicuntur non videre sua naturalia, non quin ea absolute videant, alioquin nihil cognoscere possent, quia, ut dicitur in Lib. De causis, intelligentia intelligit omnia alia intelligendo essentiam suam: sed non videt ea in ordine ad bona gratuita, a quibus considerandis avertit suam intentionem, solis suis naturalibus finaliter inhaerens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod habere notitiam in actu, dicitur dupliciter. Uno modo quantum ad actualem considerationem; et sic non intelligitur quod Angelus habeat actualem notitiam omnium, ad quae sua naturalis cognitio se extendit. Alio modo quantum ad habitualement notitiam, quia, ut dicitur in II de anima, et in VIII physic., aliter dicitur aliquis esse potentia sciens ante addiscere, quando scilicet nondum habet habitum scientiae; et aliter ante considerare: et hoc modo Angelus habet actualem notitiam respectu omnium quae naturaliter cognoscere potest. Et istud sufficit ad repellendam falsitatem contrariam. Non enim nos semper actu consideramus principia, sed ipse habitus principiorum sufficit ad repellendum omnem contrarium errorem cum ipsa.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ex hoc quod aliquid est ex nihilo, sequitur quod sit secundum aliquid vertibile; non tamen oportet quod sit vertibile quantum ad omnia. Corpora quidem caelestia mutabilia sunt secundum locum, sed non secundum substantiam.

Et similiter intellectus Angeli ex hoc quod est ex nihilo, potest deficere circa supernaturalia, non autem circa naturalem cognitionem: quia etiam voluntas Angeli circa huiusmodi potest peccare, ut supra habitum est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod beatitudo activa consistit in intellectu, ad quem pertinet visio Dei, magis quam in voluntate, ad quam pertinet delectatio: quia delectatio consequitur operationem sicut causam, et adiungitur ei sicut quaedam superveniens perfectio. Unde Philosophus dicit in X ethic.

Quod delectatio perficit operationem, sicut decor iuventutem. Sed appetere finem et movere in ipsum praecipue convenit voluntati: et hoc impeditur per peccatum; et ideo peccatum magis respicit voluntatem quam intellectum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Daemones elongati sunt a participatione divinae veritatis et divini luminis, secundum quod participatur per gratiam; non autem secundum quod participatur per naturam.

RA8

Ad octavum dicendum, quod diabolus non sentit se esse male, quia culpam suam non apprehendit ut malum; sed adhuc obstinata mente perseverat in malo; unde pertinet ad falsitatem practicae seu affectivae cognitionis.

RA9

Ad nonum dicendum, quod effectus passionis Christi pertinet ad supernaturalem cognitionem, circa quam diabolus errare potuit.

RA10

Ad decimum dicendum, quod cum dicitur quod apud inferos non est commemoratio veritatis, non est intelligendum quasi nullam veritatem cognoscant; alioquin non cognoscerent se actus peccatorum perpetrasse, et sic excluderetur vermis conscientiae: sed est intelligendum quod non sunt in statu acquirendi cognitionem veritatis, per quam intellectus eorum perficiatur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod secundum dionysium IV cap. De divin. Nomin., bonum causatur ex tota et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus; et ideo plura requiruntur ad bonum quam ad malum. Unde non sequitur, si ad rectitudinem appetitus requiritur vera cognitio intellectus, quod perversitas appetitus non possit esse sine falsitate cognitionis. Quamvis etiam dici possit quod et appetitus possit esse rectus aliqua falsa cognitione praecedente, puta cum aliquis exhibet honorem paternum ei quem falso putat patrem. Et similiter appetitus perversus semper est cum aliqua falsitate practicae cognitionis.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod culpa vulnerat hominem in naturalibus quantum ad capacitatem gratuitorum, non autem ita quod adimat aliquid de essentia naturae; et sic non sequitur quod intellectus eius erret nisi circa gratuita.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione practica vel affectiva, secundum quam aliquis aspiciens ad bonum eligit malum.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod in hoc quod diabolus sibi magis inhaesit per amorem quam Deo, peccavit circa ordinem naturalium ad gratuita, quia non retulit amorem suae naturae in Deum; et hoc etiam dicitur minus esse, in quantum privatus est esse gratuito.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod furor de diabolo dicitur metaphorice; et ex talibus locutionibus non trahitur conveniens argumentatio: tamen etiam potest dici, quod hoc etiam pertinet ad practicam cognitionem.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod universalis cognitio dicitur esse in Angelis, non quia cognoscant solam naturam universalem rerum, per quem modum universalis cognitio est in nobis deceptionis causa, sed dicitur cognitio eorum esse universalis in quantum universaliter ad multa cognoscibilia se extendit, de quibus propriam et completam cognitionem habent.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod Angelus est simplex in essentia, sed multiplex in virtute, in quantum scilicet virtus eius ad multa se extendit, non quidem per diversarum naturarum potentias, sicut in nobis est appetitus sensitivus et intellectivus: hoc enim repugnaret simplicitati essentiae. Secundum ergo appetitum intellectualem, prout in multa se potest extendere, potest ab aliquo averti secundum aliquid, et non secundum aliud: et sic appetitus eius non est aversus a Deo secundum naturalia, sed secundum gratuita.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod diabolus omnia male agit quantum ad ea quae agit ex libero arbitrio; sed actiones naturales in eo sunt bonae, quia proprie loquendo, actiones illae naturales sunt Dei instituentis naturam.

RC1

Ad primum autem quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod Angelus habet simplicem intellectum quantum ad hoc quod sicut non intelligit veritatem discurrendo a principiis ad conclusiones, sed statim in principiis videt conclusionum veritatem, ita etiam non intelligit superaddendo praedicatum subiecto per modum compositionis et divisionis intellectus nostri, sed statim in simplici consideratione subiecti considerat ea quae subiecto conveniunt, vel quae ab eo removentur: utriusque enim est eadem ratio, eo quod dispositio subiecti est principium cognoscendi inhaerentiam praedicati ad ipsum. Unde Angelus per simplicem apprehensionem subiecti cognoscit esse vel non esse, sicut et nos componendo et dividendo. Nihil enim prohibet per simplex intelligere compositum, sicut per immateriale cognoscitur materiale. Ex hoc autem in intellectu nostro componente potest provenire falsitas, in quantum iudicat aliquid esse vel non esse. Unde in intellectu Daemonis potest esse falsitas, praecipue quantum ad ea quae excedunt naturalem cognitionem.

RC2

Ad secundum dicendum, quod intellectus semper dicitur esse rectus in intelligendo: quia, ut Augustinus dicit in Lib. Lxxxiii quaestionum, quicumque intelligit aliquid, intelligit illud esse ut est; potest tamen potentia intellectus non intelligendo verum, errare, ut patet in eo qui opinatur falsum.

RC3

Ad tertium dicendum, quod circa ipsam essentiam divinam non potest Daemon deficere nisi in non attingendo, sicut ratio inducta probat; sed in his quae supernaturaliter facit in creaturis, potest intellectus Daemonis deficere falsum opinando.

RC4

Ad quartum dicendum, quod modus intelligendi ipsius Daemonis conformatur substantiae suae: non tamen oportet quod eandem vim habeat ad iudicandum de his quae excedunt naturam suam, sicut ad iudicandum ea quae sunt sibi connaturalia. Et ideo licet nunquam falsum iudicium habeat de his quae pertinent ad naturalem cognitionem eius, potest tamen habere falsum iudicium de his quae naturalem eius cognitionem excedunt.

RC5

Ad quintum dicendum, quod synderesis est cognoscitiva universalium principiorum operabilium, quae naturaliter homo cognoscit, sicut et principia universalia speculabilium; unde ex hoc non potest concludi, nisi quod Daemones in naturali cognitione non errent.

RC6

Ad sextum dicendum, quod voluntas non movetur a bono nisi in quantum est apprehensum: unde non potest deficere ab appetitu boni, nisi etiam subsit defectus aliquis circa apprehensionem; non quidem quantum ad universalia principia, quorum est synderesis, sed quantum ad particularia eligibilia.

RC7

Ad septimum dicendum, quod quia culpa non directe opponitur naturae, inde est quod Daemones, per peccatum non incurrerunt falsitatem quantum ad naturalem cognitionem.

RC8

Ad octavum dicendum, quod Gregorius loquitur de elevatione animae quae fit per gratiam: lumen enim gratiae omnem falsitatem excludit.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum Daemones cognoscant futura.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Augustinus, IX de civitate Dei: temporalia divinae virtutis effecta, angelicis sensibus etiam malorum spirituum potius quam infirmitati hominum possunt esse conspicua. Sed homines considerando effectus divinae virtutis, multa de futuris praecognoscunt, ut medicus sanitatem, nauta tranquillitatem futuram. Ergo multo magis Daemones futura praecognoscere possunt.

AG2

Praeterea, nullus vere potest praenuntiare nisi illud quod praecognoscit. Sed, sicut Augustinus dicit in Lib. De divinat. Daemonum, Daemones quaedam vera praenuntiant de futuris eventibus. Ergo Daemones praecognoscunt futura.

AG3

Praeterea, si Daemones sint substantiae incorporeae, oportet quod secundum substantiam et operationem sint supra tempus, secundum illud quod dicitur in Lib. De causis, quod intelligentiae substantia et operatio est supra tempus. Sed praesens, praeteritum et futurum sunt differentiae temporis.

Ergo quantum ad cognitionem Daemonis non differt, utrum sit aliquid praesens, praeteritum, aut futurum. Sed Daemones possunt cognoscere praesentia et praeterita. Ergo etiam possunt cognoscere futura.

AG4

Sed dicendum, quod ad hoc quod aliquid possit cognosci, non solum requiritur quod cognoscens sit praesentialiter et in actu, sed etiam cognitum. Sed contra, certior est cognitio Dei quam cognitio Daemonis. Si ergo ad certitudinem cognitionis Daemonis requiritur quod cognitum sit praesentialiter in actu, multo magis hoc requiritur ad cognitionem Dei; et sic nec Deus futura cognosceret: quod est inconveniens.

AG5

Praeterea, omnis cognitio est secundum modum cognoscentis. Sed in Daemone, cum sit substantia incorporea, non est cognitio sensitiva, sed solum intellectualis. Cum ergo intellectus abstrahat ab hic et nunc, videtur quod non differat quantum ad cognitionem Daemonis, utrum aliquid sit praesens, praeteritum vel futurum.

AG6

Praeterea, manifestum est quod Daemones cognoscunt singularia dum sunt. Non autem cognoscunt ea per species a rebus acquisite, quia hoc non posset fieri nisi mediante sensu. Ergo cognoscunt ea per species innatas. Sed species innatae fuerunt in mente Daemonis ab initio suae creationis. Ergo ab initio suae creationis Daemon cognovit omnia singularia futura.

AG7

Sed dicendum, quod ad ea quae excedunt naturalem cognitionem Angeli, non sufficiunt species innatae, sed requiruntur species infusae. Sed contra, cognitioni cui subditur quod maius est, multo magis quod minus est. Sed naturali cognitioni Daemonis subduntur substantiae immateriales, quae sunt multo altiores quam substantiae sensibiles.

Ergo singularia sensibilia eorum cognitionem non excedunt.

AG8

Praeterea, sicut ideales rationes quae sunt in mente divina, se habent in causando et cognoscendo, ita similitudines rerum quae sunt in mente angelica, se habent in cognoscendo.

Sed rationes ideales quae sunt in mente divina, aequaliter se habent ad praeterita, praesentia et futura, causanda et cognoscenda.

Ergo videtur quod species rerum quae sunt in mente angelica, aequaliter se habeant ad praesentia, praeterita et futura.

AG9

Praeterea, sicut Deus per verbum suum produxit formas in materia, ita etiam in intelligentia angelica, ut patet per Augustinum II super genes. Ad litteram. Sed formae rerum in materia corporali, eodem modo se habent respectu praesentis, praeteriti et futuri.

Ergo videtur quod pari ratione species rerum quae sunt in mente angelica; et sic videtur, quod Daemones per huiusmodi species possint cognoscere futura.

AG10

Praeterea, Isidorus dicit in Lib. De summo bono, quod triplici acumine scientiae vigent Daemones; partim quidem ex experientia longi temporis; partim ex subtilitate suae naturae; partim autem ex revelatione bonorum spirituum. Sed omnes isti modi possunt se extendere ad cognitionem futurorum sicut praesentium. Ergo Daemones possunt cognoscere futura.

AG11

Sed dicendum, quod Daemones possunt cognoscere futura quae ex necessitate eveniunt, et quae habent causas determinatas, non autem alia. Sed contra, experimentalis cognitio ex similibus ad similia procedit. Sed omnium quae accidunt, quantumcumque sint contingentia, aliqua similia praecesserunt in saeculis praeteritis, in quibus Daemones fuerunt: dicitur enim Eccle., I, 10: nihil sub sole novum... Iam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos. Ergo Daemones omnium futurorum contingentium cognitionem habent.

AG12

Praeterea, experientia a sensu oritur; dicit enim Philosophus in I metaph.: ex sensu fit memoria, ex multis autem memoriis unum experimentum. Sed in Daemonibus non est sensus. Ergo nihil in eis operatur experientia, ut cognoscant quaedam futura magis quam alia.

AG13

Praeterea, si Daemones non cognoscunt ea quae non habent causam determinatam quando sunt futura, cognoscunt autem ea quando sunt praesentia, videtur sequi quod eorum intellectus reducatur de potentia in actum. Sed hoc videtur impossibile: quia nihil reducitur de potentia in actum nisi ab aliquo excellentiori; non est autem ponere aliquod creatum excellentius intellectu angelico.

Ergo videtur quod Daemones cognoscant contingentia quae non habent causas determinatas, etiam antequam fiant.

AG14

Praeterea, omne quod fit ex pluribus causis ordinatis et non impeditis, videtur ex necessitate accidere. Sed omnis effectus qui accidit in hoc mundo, accidit ex concursu plurium causarum ordinarum ad invicem, et non impeditarum: quia si fuissent impeditae, non esset subsecutus effectus. Ergo omnia quae sunt in hoc mundo, accidunt ex necessitate; sic videtur quod Daemones omnia futura cognoscant.

AG15

Praeterea, fortuna et casus sunt in his quae accidunt ut in paucioribus. Sed si nihil accidat ut in paucioribus, nihil erit contingens ut in pluribus, sed omnia ex necessitate evenient: ea enim quae sunt ut in pluribus, non differunt ab his quae sunt ex necessitate, nisi per hoc quod deficiunt in paucioribus. Si ergo nihil est a fortuna et casu, sequitur quod omnia sunt ex necessitate. Sed primum videtur esse verum, secundum sententiam Augustini, qui dicit in Lib. Lxxxiii quaestionum, quod nihil agitur in hoc mundo temere, id est a fortuna vel casu. Ergo omnia ex necessitate eveniunt; et sic Daemones omnia futura cognoscunt.

AG16

Praeterea, omnes motus inferiorum corporum reducuntur in motus caelestium corporum, sicut in causas: dicit enim Augustinus in III de Trin., quod Deus regit inferiora corpora per superiora. Sed motus superiorum corporum proveniunt uniformiter ex necessitate. Ergo etiam omnia quae accidunt in inferioribus corporibus, proveniunt ex necessitate: et sic idem quod prius.

AG17

Sed dicendum, quod hoc habet locum in motibus pure corporalibus, non autem in his quae causantur ex libero arbitrio. Sed contra, principium motus hominis, et cuiuslibet animalis, est ex aliquo de novo in rebus

corporalibus accidente; sicut completa digestionem homo per seipsum excitatur a somno et surgit, ut dicitur in VIII physic.. Si ergo ea quae exterius accidunt in rebus corporalibus, subduntur necessitati caelestium corporum, videtur quod pari ratione ea quae fiunt ex libero arbitrio.

AG18

Praeterea, liberum arbitrium ad voluntatem pertinere videtur, quae est appetitus rationalis, cuius actus est electio. Sed voluntas movetur a bono sicut a proprio obiecto. Ergo ex necessitate movetur ad electionem boni, et ad fugam mali. Sic ergo omnia ex necessitate eveniunt, etiam quae ex libero arbitrio fiunt; et ita ex consequenti videtur quod Daemones omnia futura praecognoscere possint.

SC1

Sed contra. Est quod Damascenus dicit in II libro, quod neque homines neque Daemones futura praenoscent, sed solus Deus.

SC2

Praeterea, unusquisque potest melius cognoscere quae ad ipsum pertinent, quam quae pertinent ad alios; unde dicitur I ad Cor., cap. II, 11: quae sunt hominis, (nemo novit), nisi spiritus hominis qui in ipso est. Sed Daemones non fuerunt praescii sui casus futuri, ut patet per Augustinum XI super genes. Ad litter.. Ergo multo minus alia futura Daemones praecognoscere possunt.

SC3

Praeterea, cognitio non est nisi veri. Sed futura contingentia non habent veritatem determinatam, ut probat Philosophus in I perihemeneias.

Ergo Daemones non cognoscunt determinate futura.

CO

Respondeo. Dicendum quod dupliciter possunt futura cognosci: uno modo in seipsis, alio modo in suis causis.

In seipsis quidem a nullo cognosci possunt nisi a Deo. Cuius ratio est, quia futura, prout futura sunt, nondum habent esse in seipsis; esse autem et verum convertuntur; unde cum omnis cognitio sit alicuius veri, impossibile est quod aliqua cognitio respiciens futura in ratione futuri, cognoscat ea in seipsis.

Cum autem praesens, praeteritum et futurum sint differentiae temporis, temporalem ordinem designantes: omne quod qualitercumque est in tempore, comparatur ad futura sub ratione futuri. Et ideo impossibile est quod aliqua cognitio subiacens ordini temporis, cognoscat futura in seipsis. Talis autem est omnis cognitio creaturae, ut post dicitur.

Unde impossibile est quod aliqua creatura cognoscat futura in seipsis; sed hoc est proprium solius Dei, cuius cognitio est elevata supra totum ordinem temporis, ita quod nulla pars temporis comparatur ad operationem divinam sub ratione praeteriti vel futuri; sed totus decursus temporis, et ea quae per totum tempus aguntur, praesentialiter et conformiter eius aspectui subduntur. Et eius simplex intuitus super omnia simul fertur, prout unumquodque est in suo tempore. Potest autem accipi conveniens similitudo ex ordine locali. Sicut enim prius et posterius in motu et tempore consequitur prius et posterius in magnitudine, ut dicitur in IV physic., ita Deus praesentialiter omnia intuetur, quae ad invicem comparantur secundum ordinem praesentis, praeteriti et futuri.

Quod non potest aliquis eorum cuius intuitus sub hoc ordine temporis cadit; sicut ille qui est in alta specula constitutus, videt simul omnes transeuntes per viam, non sub ratione praecedentis et subsequenteris quoad ipsum, quamvis videat quosdam alios praecedere; tamen quicumque in ipsa via constitutus est in ordine transeuntium non potest videre nisi praecedentes, vel iuxta se positos.

In causis autem suis sunt aliqua futura tripliciter. Uno modo secundum potentiam tantum, quia scilicet aequaliter possunt esse vel non esse; quae dicuntur contingentia ad utrumlibet. Quaedam vero sunt in causis suis non solum secundum potentiam, sed secundum rationem causae activae, quae non potest impediri a suo effectum; et haec dicuntur ex necessitate contingere. Quaedam vero sunt in causis suis et secundum potentiam et secundum causam activam, quae potest tamen impediri a suo effectum; et ista dicuntur contingere ut in pluribus.

Quia vero unumquodque cognoscitur secundum quod est in actu, non autem secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX metaph., inde est quod ea quae sunt ad utrumlibet, non possunt praecognosci in suis causis determinate, sed sub disiunctione, utpote quia erunt vel non erunt: sic enim habent veritatem. Ea vero quae sunt in causis suis ut ex necessitate ab eis provenientia, possunt per certitudinem cognosci in causis suis ab homine, et multo certius a Daemone vel ab Angelo, quibus magis est nota virtus causarum naturalium quam hominibus. Ea vero quae contingunt ut in pluribus, possunt cognosci in causis suis non per omnimodam certitudinem, sed per coniecturalem quamdam cognitionem; certius tamen ab Angelis bonis vel malis, quam ab hominibus.

Considerandum tamen, quod cognoscere futurum in causa sua, nihil est aliud quam cognoscere praesentem inclinationem causae ad effectum. Unde hoc non proprie est cognoscere futurum, sed praesens. Unde cognitio futurorum propria est Dei, secundum illud Is., XLI, 23: annuntiate quae ventura sunt, et dicemus quod dii estis vos.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de futuris secundum quod cognoscuntur in suis causis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Daemones de futuris quandoque vera praenuntiant, et quandoque falsa: vera autem praenuntiant prius cognoscentes ea aut ex revelatione bonorum spirituum a Deo derivata; aut in causis extrinsecis quarum virtutem cognoscunt; aut in proprio proposito, puta cum praenuntiant ea quae sunt ipsi facturi. Falsa autem praenuntiant quandoque quidem volentes homines fallere, quia, ut dicitur Ioan. VIII, 44, diabolus est mendax, et pater eius, scilicet mendacii; quandoque vero eo quod ipsi falluntur, utpote cum divinitus prohibentur facere quod proponebant; vel cum divina virtute aliquid contingit praeter solitum cursum naturalium causarum, ut Augustinus dicit in libro de divinat. Daemonum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod substantia et operatio Daemonis est quidem supra tempus, quod est numerus motus caeli, tamen in eius operatione adiungitur tempus, secundum quod non omnia simul actu intelligit. Quod quidem tempus est vicissitudo quaedam affectionum et conceptionum intelligibilium: unde Augustinus dicit in VIII super genes. Ad litteram, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod alia ratio est de Deo, qui totum tempus praesentialiter intuetur, eo quod eius intellectus est omnino liber a tempore, et sic respicit futurum ut existens; quod non potest dici de Angelo vel Daemone.

RA5

Ad quintum dicendum, quod intellectus omnis abstrahit aliquo modo ab hic et nunc; aliter tamen intellectus humanus quam angelicus.

Nam intellectus humanus abstrahit ab hic et nunc et quantum ad ipsa cognita, quia non cognoscit singularia quae sunt sub hic et nunc; et quantum ad ipsas species intelligibiles, quae sunt a conditionibus individualibus abstractae. Intellectus autem Angeli boni vel mali abstrahit ab hic et nunc quantum ad ipsas species intelligibiles, quae sunt immateriales et universales, non autem quantum ad ipsa cognita: cognoscit enim per species intelligibiles, propter earum efficaciam, non solum universalia, sed etiam singularia; et ita differt in cognitione Daemonis cognoscere praesentia vel futura.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Angeli non cognoscunt singularia quando sunt in actu, per species de novo acquisitas, sed per species quas prius habebant; per quas tamen non cognoscebant ea prout erant futura. Cuius ratio est, quia omnis cognitio fit per quamdam assimilationem cognoscentis et cogniti.

Species autem intelligibiles quae sunt in intellectu angelico, sunt directe similitudines respicientes naturas specierum, per quas tamen singularia cognoscere possunt; non tamen nisi in quantum participant naturam specierum, quod non est antequam sint in actu. Et ideo statim quando sunt in actu, cognoscuntur ab Angelo; sicut e converso accidit apud nos, quod oculus statim quod accipit speciem lapidis, cognoscit lapidem praeeistentem. Formae enim intellectus angelici praeeistent rebus temporalibus, sicut formae rerum praeeistent sensibus nostris.

RA7

Ad septimum dicendum, quod cognoscere singularia temporalia ut sunt praesentia, non est supra virtutem intellectus angelici: sed solum cognoscere ea prout sunt futura.

RA8

Ad octavum dicendum, quod sicut dicit dionysius in IX cap. De divin. Nomin., non potest inveniri diligens, id est perfecta, similitudo creaturae ad Deum; et ideo licet species quae sunt in intellectu angelico, sint utcumque similes rationibus idealibus intellectus divini, non tamen possunt eas adaequare, ut videlicet ad omnia se extendant ad quae se extendunt rationes ideales intellectus divini.

Unde licet ideales rationes intellectus divini, quae penitus sunt supra tempus, se habeant indifferenter ad praesens, praeteritum, et futurum, non sequitur quod eodem modo se habeat de speciebus intellectus angelici.

RA9

Ad nonum dicendum, quod formae quae sunt in rebus, a divina mente procedentes, habent quidem se semper eodem modo quantum ad rationem speciei, non autem quantum ad participationem individuorum, quia quandoque forma speciei participatur a quibusdam individuis, quandoque vero ab aliis; et sic etiam species intellectus angelici secundum seipsas semper eodem modo se habent: sed ex transmutatione individuorum naturalium provenit quod quandoque assimilantur speciebus existentibus in intellectu Angeli, quandoque autem non assimilantur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod hoc quod Daemones ex revelatione supernorum spirituum aliqua cognoscunt, eorum naturalem facultatem excedit; quod vero subtilitate suae naturae cognoscunt, pertinet ad cognitionem naturalem, qua in causis naturalibus effectus possunt praecognoscere. Sed circa actus humanos ex libero arbitrio dependentes, qui ex naturalibus causis praecognosci non possunt, Daemones per experientiam multa cognoscunt.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod ea quae futura sunt, praecesserunt quidem in saeculis praeteritis secundum aliquam similitudinem, non tamen quantum ad omnia; sed forte unus effectus futurus assimilatur diversis

effectibus praeteritis quantum ad diversa. Et tamen cognitio, quae ex similibus procedit in rebus contingentibus, non habet certitudinem propter transmutabilitatem materiae; sed est cognitio coniecturalis.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod experientia procedit ex sensu, in quantum sensus est cognoscitivus alicuius praesentis. Et secundum hoc in Daemonibus ponitur experientia; non quia sensu aliquid percipiunt, sed quia cognoscunt aliquid cum fit praesens, quod ante non cognoverant per modum praedictum.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod hoc quod Daemon non cognoscit id quod est futurum, non provenit ex eo quod intellectus suus sit in potentia, sed ex eo quod singulare futurum nondum participat formam speciei, cuius similitudo actu praexistit in intellectu Daemonis.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod quatuor viis processerunt aliqui ponentes omnia ex necessitate evenire. Quarum una fuit via stoicorum, qui imponebant necessitatem futuris eventibus ex certa serie causarum ad invicem connexarum, quam fatum dicebant; et ad hoc tendit haec ratio. Sed Aristoteles solvit eam in VI metaphys., dicens, quod si duo supponantur, quod scilicet omne quod evenit habet causam, et quod posita causa necesse est effectum poni, sequitur omnia ex necessitate contingere; erit enim quemlibet effectum futurum reducere in aliquam causam praesentem vel praeteritam, quam ex quo est vel fuit, necesse est eam esse vel fuisse; puta, quod iste occidetur, si de nocte exibat domo; exibat autem, si volet bibere; quod volet, si sitiet; et hoc erit, si comedit salsa; et forte iam comederat, vel comedit: unde sequitur quod necessarium erit eum occidi. Sed utraque praedictarum suppositionum falsa est. Falsum enim est quod causa posita, etiamsi de se sit sufficiens, necesse sit effectum poni, quia potest impedi, puta ignis a combustionem lignorum per iniectionem aquae. Similiter etiam non est verum quod omne quod evenit, habeat causam.

Quaedam enim eveniunt per accidens; quod autem est per accidens non habet causam, quia proprie non est ens, ut Plato dixit. Unde quod iste fodiat sepulcrum, causam habet; et iterum quod in aliquo loco conditus sit thesaurus, causam habet; sed iste concursus qui est per accidens, scilicet hunc volentem sepulcrum fodere in loco ubi est thesaurus reconditus; non habet causam, quia est per accidens.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod quidam voluerunt imponere necessitatem futuris eventibus ex providentia divina, in qua fatum constituebant; et ad hoc videtur haec ratio tendere.

Ideo enim Augustinus dicit nihil in mundo temere fieri, quia omnia sunt providentiae divinae subiecta. Sed hoc non tollit contingentiam futurorum eventuum, neque propter certitudinem divinae cognitionis, neque propter efficaciam divinae voluntatis. Et hoc quidem quantum ad scientiam patet ex his quae supra dicta sunt. Sicut enim se habet divina scientia ad futura contingentia, sic se habet oculus noster ad contingentia quae in praesenti sunt, ut dictum est. Unde sicut certissime videmus socratem sedere cum sedet, nec tamen propter hoc sequitur quod sit simpliciter necessarium; ita etiam ex hoc quod Deus videt omnia quae eveniunt, in seipsis, non tollitur contingentia rerum. Ex parte autem voluntatis considerandum est, quod voluntas divina est universaliter causa entis, et universaliter omnium quae consequuntur modum necessitatis et contingentiae. Ipsa autem est supra ordinem necessarij et contingentis, sicut est supra totum esse creatum. Et ideo necessitas et contingentia in rebus distinguuntur non per habitudinem ad voluntatem divinam, quae est causa communis, sed per comparisonem ad causas creatas, quas proportionaliter divina voluntas ad effectus ordinavit; ut scilicet necessariorum effectuum sint causae intransmutabiles, contingentium autem transmutabiles.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod quidam etiam conati sunt futuris eventibus necessitatem imponere ex virtute caelestium corporum, in qua fatum constituebant; et secundum hoc procedit haec ratio. Quae quidem deficit primo in hoc quod non omnia principia futurorum eventuum sunt subiecta virtuti caelestium corporum; intellectus enim, et per consequens voluntas quae in ratione est, non sunt vires alicuius organi corporalis; et ideo non subduntur directe actioni alicuius corporalis virtutis. Deficit etiam quantum ad effectus pure corporales: virtus enim corporis caelestis est virtus naturalis; natura autem semper tendit ad unum; id autem quod est per accidens, non est vere unum, ut dicitur in V metaphys.. Unde id quod est per accidens, potest quidem quandoque reduci in aliquam causam intellectualem, quae potest accipere ut unum id quod est per accidens; non autem in causam naturalem. Manifestum est autem, in effectibus pure corporalibus multa evenire per accidens: puta quod fulgur cadat in loco nemoroso, ubi sunt multae arbores sitae, quae accenduntur, et comburunt totam silvam. Unde non omnes effectus pure corporales reduci possunt sicut in causam in virtutem caelestis corporis; et propter hoc non omnes corporales effectus caelestium corporum ex necessitate eveniunt, quia possunt per accidens impedi; sicut dicitur in Lib. De somno et vigil., quod multa in commotionibus aeris non eveniunt quorum signa praecesserunt in caelestibus corporibus.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio et voluntas excitantur quidem ad agendum ab aliquo exteriori, quod inducit passionem in corpore, aut in viribus sensitivis; sed in potestate rationis et voluntatis remanet ut operetur vel non operetur secundum motum talium passionum.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod ratio illa tangit quartam viam ex qua aliqui necessitatem actibus humanis imponere voluerunt.

Sed ad hoc repellendum, considerandum est, quod movetur voluntas a bono, sicut intellectus a vero. Intellectus autem ex necessitate assentit primis principiis, quae sunt secundum se nota; et omnibus illis quae ex his considerat ex necessitate concludi, quia sine his principia vera esse non possunt. Et similiter voluntas ex necessitate appetit ultimum finem, qui est propter se appetendus (omnes enim ex necessitate volunt esse beati); similiter ea quae considerat ut sine quibus beatitudo esse non possit. Alia vero eligibilia quae possunt considerari vel sicut ad beatitudinem pertinentia secundum aliquam rationem boni, vel sicut impeditiva, ita tamen ut sine his beatitudo possit haberi, voluntas non ex necessitate affectat; sicut nec intellectus opinabilibus assentit de necessitate, in quibus considerat quod eis remotis nihilominus stare possunt principia per se nota.

la8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum Daemones cognoscant cogitationes cordium nostrorum.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Gregorius in XVIII Moral.: corda nostra quamdiu in hac vita sumus, ab altero in alterum videri non possunt; quia non intra vitrea, sed intra lutea vascula concluduntur. Sed grossities luteorum vasculorum non potest impedire intellectualem visum, qualis est Daemonum. Ergo Daemones cordium nostrorum cogitationes cognoscunt.

AG2

Praeterea, sicut se habet visus corporalis ad formam corporalem, ita se habet visus spiritualis ad formam spiritualem. Sed visus sensibilis corporalis potest videre formam corporalem in re sensibili existentem. Ergo visus spiritualis Daemonis potest videre formam spiritualem in nostra anima existentem.

Sed secundum illam formantur cogitationes cordis. Ergo Daemon potest cognoscere cordis humani cogitationes.

AG3

Sed dicebatur, quod illas cogitationes Daemon cognoscere potest in quibus phantasmatis utimur, non autem illas quae in pura speculatione consistunt. Sed contra est quod Philosophus dicit in III de anima, quod nequaquam sine phantasmate intelligit anima: cuius signum est, quod corrupto organo phantasiae, omnis intellectualis operatio impeditur. Si ergo illas cogitationes nostras cognoscunt Daemones in quibus phantasmatis utimur, consequens est ut omnes nostras cogitationes cognoscant.

AG4

Sed dicendum, quod verbum Philosophi intelligitur de his quae naturaliter cognoscimus, non autem de his quae divinitus revelantur.

Sed contra est quod dionysius dicit IV cap. Caelestis hierarchiae quod impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.

Sacra autem velamina dicit similitudines sensibiles. Ergo etiam in his quae nobis divinitus revelantur, indigemus phantasticis similitudinibus sensibilibus rerum; et sic omnes cogitationes nostras Daemon potest videre.

AG5

Praeterea, intellectus noster magis cognoscit ea quae sunt minus intelligibilia secundum naturam, propter hoc quod recipit cognitionem a sensu; quod in Daemonibus locum non habet, et sic magis cognoscunt ea quae sunt secundum se magis cognoscibilia.

Sed species in intellectu existentes sunt intelligibiles actu, et per consequens magis secundum se cognoscibiles, quam formae in rebus materialibus existentes, quae sunt intelligibiles in potentia. Cum ergo Daemon suo intellectu cognoscat formas in rebus materialibus existentes, multo fortius cognoscere potest species intelligibiles intellectus nostri, secundum quas formantur cogitationes. Ergo potest videre cogitationes nostras.

AG6

Praeterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed ipse intellectus noster est intelligibilis per speciem intelligibilem in eo existentem, ut patet per Philosophum in III de anima. Ergo cum Daemon cognoscat ipsam substantiam intellectus nostri, multo magis cognoscit species intelligibiles ipsius.

AG7

Praeterea, Daemon melius cognoscit animas nostras quam nos cognoscamus. Cogitationes autem in anima sunt. Ergo etiam cogitationes nostras melius novit quam nos.

AG8

Praeterea, Daemon in causis cognoscit effectus, ut supra dictum est. Sed ipse cognoscit animam nostram, et potentias et habitus eius, quae sunt causae cogitationum.

Ergo cognoscit cogitationes nostras.

AG9

Praeterea, nullus potest vere enuntiare quod ignorat. Sed, sicut Augustinus dicit, XII super genes. Ad litteram, certissimis indiciis constat enuntiatas a Daemonibus hominum cogitationes. Ergo Daemones cognoscunt cogitationes.

AG10

Praeterea, omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed per peccata cogitationum homines assimilantur Daemonibus. Ergo Daemones cogitationes tales cognoscere possunt.

AG11

Praeterea, verbum cordis interius magis est simile Daemoni, qui est spiritualis substantia, quam verbum exterius, quod est corporale.

Sed Daemon cognoscit verbum exterius hominis quod ore profertur. Ergo multo magis cognoscit verbum interius, quod pertinet ad cogitationem, ut patet per Augustinum, XIV de Trinit..

AG12

Praeterea, actus est magis cognoscibilis quam habitus. Sed Daemon cognoscit id quod est in habituali memoria hominis: quod patet per hoc quod Augustinus dicit, XVIII de Civit. Dei, quod quidam Philosophus in somnis apparens cuidam dormienti, dissolvit ei quaestionem de qua dubitabat; quod videtur per Daemones procuratum.

Ergo videtur quod Daemon multo magis cognoscere potest actuales hominum cogitationes.

AG13

Praeterea, quanto virtus cognoscitiva est magis elevata, tanto potest in aliquod maius.

Sed virtus cognoscitiva Daemonis est magis elevata quam virtus cognoscitiva hominis.

Cum ergo homo cogitationes cognoscere possit alterius hominis per aliqua corporalia signa, secundum illud Eccli. XIX, 26: ex visu cognoscitur vir, et ab occurso faciei cognoscitur sensatus; consequens videtur quod Daemones ulterius cogitationes hominum in seipsis videant.

AG14

Praeterea, si non viderent eas in seipsis, sed solum per signa corporalia, nullo modo possent eas cognoscere: quia idem signum corporale ad multa se habet; sicut rubor faciei potest provenire ex exteriori passione irae, et etiam verecundiae. Sed certum est Daemones aliquantulum cogitationes hominum scire, ut patet per Augustinum, XII super genes. Ad litteram et in lib.

De divinatione Daemonum et in lib.

Retractat.. Ergo cognoscunt cogitationes per seipsas.

AG15

Praeterea, signa corporalia sunt quaedam sensibilia. Sed secundum dionysium VII cap. De divin. Nomin., Daemones non cognoscunt infallibilem veritatem ex sensibus. Ergo Daemones non cognoscunt cogitationes ex corporalibus signis, sed per seipsas.

AG16

Sed dicebatur, quod Daemon non potest cognoscere cogitationes intrinsecas per seipsas, quia in potestate voluntatis est eas occultare. Sed contra, non occultat eas totaliter removendo, quia sic nihil cogitaret, nec iterum faciendo eas distare, quia distantia corporalis non impedit cognitionem Angeli; nec etiam aliquid interponendo, quod nihil est in anima quod lateat Daemonem.

Ergo nullo modo voluntas potest suas cogitationes Daemoni occultare.

AG17

Praeterea, sicut Augustinus dicit, II super genes. Ad litteram, Angeli per species quas in sui creatione receperunt, omnia quae sunt infra eos, cognoscunt. Sed cogitationes nostrae sunt infra eos, quia ordine naturae anima est inferior Angelo. Ergo Daemones per species illas innatas possunt cognoscere cogitationes hominum.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur ierem.

Cap. XVII, 9-10: pravum est cor hominis et inscrutabile: quis cognoscet illud? ego Dominus scrutans corda et probans renes.

Ergo solius Dei est cogitationes hominum cognoscere: non ergo Daemones eas cognoscunt.

SC2

Praeterea, I ad Cor. II, 11, dicit apostolus: quae sunt hominis, (nemo novit) nisi spiritus hominis qui in ipso est. Cogitationes autem maxime sunt intimae homini. Ergo Daemones non possunt hominis cogitationes cognoscere, sed ipse solus.

SC3

Praeterea, in Lib. De eccles. Dogmatibus dicitur: internas animae cogitationes diabolus non videre certi sumus.

CO

Respondeo. Dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII super genes. Ad litteram et in Lib. De divinatione Daemonum, compertum est certis indiciis quod Daemones cogitationes hominum aliquantulum cognoscunt. Quas quidem contingit dupliciter cognoscere. Uno modo secundum quod videntur in seipsis, sicut aliquis homo proprias cogitationes cognoscit; alio modo per aliqua corporalia signa: quod maxime manifestum est, cum ex interioribus cogitationibus homo ducitur in aliquam passionem; quae si fuerit vehemens, etiam in exteriori

apparentia habet aliquod indicium, per quod potest etiam a grossioribus deprehendi; sicut timentes pallescunt, verecundati autem erubescunt, ut Philosophus dicit in IV ethic..

Sed etiam si sit levior passio, deprehendi potest a subtilibus medicis per cordis immutationem, quae ex pulsu percipitur.

Huiusmodi autem exteriora et interiora signa corporalia, multo magis Daemon cognoscere potest quam quicumque homo. Et ideo certum est quod Daemones aliquas cogitationes hominum cognoscere possunt, secundum modum praedictum: unde Augustinus dicit in Lib. De divinatione Daemonum, quod aliquando Daemones hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quaedam ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt.

Utrum autem per hunc modum possint eas videre in seipsis, Augustinus sub dubio dereliquit in Lib. Retract., dicens: pervenire ista ad notitiam Daemonum, per nonnulla experimenta compertum est: sed utrum signa quaedam dentur ex corpore cogitantium, illis sensibilia, nos autem latentia, an alia VI spirituali eas cognoscant; aut difficillime potest ab hominibus, aut omnino non potest inveniri.

Ad huius ergo difficultatis inquisitionem considerare oportet, quod in cogitatione duo sunt attendenda: ipsa scilicet species et usus speciei, qui est intelligere, vel cogitare. Nam sicut in solo Deo non differt forma et ipsum esse, ita in solo Deo non differt species intellecta et ipsum intelligere, quod est esse intelligentem.

Circa species autem intelligibiles considerandum est, quod unusquisque intellectus aliter se habet ad species intelligibiles superioris intellectus, et aliter ad species intelligibiles intellectus inferioris. Nam species intelligibiles superioris intellectus sunt universaliores; et ideo non possunt comprehendi per species intelligibiles inferioris intellectus. Et ideo inferior intellectus non potest eas perfecte cognoscere, potest autem perfecte cognoscere ea quae sunt in inferiori intellectu tanquam magis particulares, et secundum suas universaliores species potest de eis iudicare. Et secundum hoc, cum intellectus angelicus sit superior ordine naturae nostro intellectu possunt Angeli boni vel mali species in anima nostra existentes cognoscere.

Sed quantum ad usum, considerandum est, quod usus specierum intelligibilium, qui est actualis cogitatio dependet ex voluntate; utimur enim speciebus habitualiter in nobis existentibus cum volumus; unde et in III de anima, Commentator dicit, quod habitus est quo quis utitur cum voluerit. Motus autem voluntatis humanae dependet ex summo ordine rerum, qui est summum bonum, quod etiam secundum Platonem et Aristotelem ponitur altissima causa; voluntas enim non est alicuius boni particularis, ut proprii obiecti, sed boni universalis, cuius radix est summum bonum. Id autem quod cadit sub ordine superioris causae, non potest cognoscere inferior causa, sed solum superior causa movens, et ille qui movetur. Sicut si aliquis civis est sub praeposito tanquam sub inferiori causa, et sub rege tanquam sub suprema, non poterit praepositus cognoscere circa civem, si quid immediate rex circa ipsum ordinaverit, sed hoc sciet solum rex, et civis qui movetur secundum ordinem regis.

Unde cum voluntas interius non possit ab alio nisi a Deo moveri, cuius ordini immediate subest motus voluntatis, et per consequens voluntariae cogitationis non potest cognosci neque a Daemonibus, neque a quocumque alio, nisi ab ipso Deo, et ab homine volente et cogitante.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod homo impeditur a cognitione cogitationum non solum ex ipsa natura cogitationum, sicut Daemones, sed etiam ex ipsa grossitie luteorum corporum, quae sensus corporeus, ex quo dependet nostra cogitatio, penetrare non potest; et secundum hoc loquitur Gregorius.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut visus corporalis non potest omnem formam corporalem cognoscere, sed solum sibi proportionatam (non enim noctua potest videre lumen solis), ita etiam visus spiritualis non potest videre omnem speciem spirituales, sed sibi proportionatam. Potest autem visus spiritualis Angeli boni vel mali videre formas spirituales intellectus nostri; non tamen propter hoc vident qualiter eis utamur cogitando.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in usu cognoscendi quamdiu in hac vita sumus, semper est nobis phantasma necessarium, quantumcumque sit spiritualis cognitio, quia etiam Deus cognoscitur a nobis per phantasma sui effectus in quantum cognoscimus Deum per negationem, vel per causalitatem, vel per excellentiam, ut dionysius dicit in libro de divinis nominibus. Non tamen oportet quod omnis cognitio in nobis causetur ex phantasmatibus; quaedam enim cognitio in nobis causatur ex revelatione.

RA4

Et per hoc etiam patet responsio ad quartum, quod procedit de usu cogitationis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ratio illa concludit quod Daemon cognoscat formam intelligibilem nostri intellectus; non tamen ex hoc sequitur quod cognoscat cogitationem, ratione iam dicta.

RA6

Et similiter dicendum ad sextum. Quamvis etiam ad hoc dici possit quod intellectus nobis ipsis est intelligibilis per speciem intelligibilem, in quantum scilicet per obiectum, cuius similitudo est forma intelligibilis, cognoscimus actum, et per actum potentiam.

Non autem oportet ita esse quantum ad intellectum Angeli boni vel mali.

RA7

Ad septimum dicendum, quod, duplex est cognitio animae. Una quidem qua cognoscitur de anima quid est, discernendo ipsam ab omnibus aliis; et quantum ad hoc melius cognoscit animam Daemon, qui intuetur eam in seipsa, quam homo, qui investigat naturam ipsius per actus ipsius. Alia autem cognitio est animae, qua cognoscitur de ea quod est; et hoc modo homo cognoscit animam percipiendo ipsam esse ex actibus suis quos experitur; et ad hunc modum cognoscendi pertinet illa cognitio qua cognoscimus nos aliquid cogitare.

Quae autem sit natura cognitionis humanae, melius cognoscit Daemon quam homo.

RA8

Ad octavum dicendum, quod quamvis Daemon cognoscat aliquas causas cogitationum, non tamen cognoscit omnes: quia non cognoscit motum voluntatis, ut dictum est.

RA9

Ad nonum dicendum, quod Daemones enuntiant cogitationes hominum, in quantum eas cognoscunt per aliqua corporalia indicia, ut dictum est.

RA10

Ad decimum dicendum, quod cognitio fit per assimilationem, non quidem naturae, sed intentionis. Non enim lapis est in anima, ut per eum lapidem exteriorem cognoscamus, ut empedocles posuit, sed species lapidis.

RA11

Et similiter etiam ad undecimum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod habitus animae est quaedam qualitas informans ipsam; et ideo magis potest Daemon cognoscere habitum animae quam cogitationes ipsius, quae subiacent voluntati. Nec tamen ex illo facto potest haberi quod Daemon sciat aliqua esse in memoria hominis. Potuit enim esse quod Daemon satisfecit dubitanti secundum illa quae ipse sciebat, non ex eo quod sciret Philosophum illa cognoscere; vel poterat hoc scire per aliqua exteriora signa; vel potuit hoc fieri per aliquem Angelum bonum.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod Daemon melius cognoscit cogitationes quam anima alterius hominis, non quia videat eas in se, sed quia videt eas per exteriora signa magis occulta.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod idem signum corporale in generali potest respondere multis effectibus; sed tamen in speciali sunt aliquae differentiae, quas Daemon melius potest percipere quam homo.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod per virtutem intelligibilem, qua Angelus naturaliter cognoscit, non accipit ex sensibus; potest tamen aliquid supernaturale cognoscere ex aliquo sensibili effectum, sicut hominem esse Deum ex mortui suscitatione; non quia ex sensibilibus species intelligibiles accipiat, sed quia percipiendo effectus sensibiles, per species innatas quas habet, coniicit aliqua excedentia cognitionem suae naturae.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod nullo illorum modorum voluntas occultat cogitationes hominis, sed dicitur eas occultare, quia ex hoc ipso occultae sunt quod ex voluntate procedunt.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod Augustinus intendit loqui de naturis inferioribus, quas naturaliter Angeli cognoscunt per formas innatas, non autem de cogitationibus voluntariis.

¶a9 Articulus 9

TTA

Nono quaeritur utrum Daemones possint transmutare corpora transmutatione formali.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Augustinus in Lib. Lxxxiii quaest.: omnia quae visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris huius non absurde fieri posse creduntur. Sed formales transmutationes inferiorum corporum fiunt visibiliter, quandoque quidem naturaliter, quandoque autem miraculose.

Ergo fieri possunt per Daemones, qui dicuntur inferiores potestates aeris huius.

AG2

Sed dicendum, quod huiusmodi transmutationes Daemones faciunt non propria virtute, sed per virtutem aliquorum naturaliter activorum. Sed contra, si solum per virtutem naturalium activorum Daemones naturalia corpora transmutare possent, non possent alias transmutationes facere quam quae per virtutem naturalium agentium fieri possent.

Virtute autem naturalium agentium non potest transmutari corpus hominis in corpus bestiale, quod tamen Daemones faciunt; narrat enim Augustinus Lib. XVIII de Civit. Dei, quod Cyrces magica arte socios ulyssis

mutavit in bestias; et arcades quando transnatabant quoddam stagnum, vertebantur in lupos; et quod stabulariae mulieres homines in iumenta vertebant. Non ergo sola virtute naturalium activorum Daemones corpora formaliter transmutare possunt.

AG3

Praeterea, super illud psalm. Lxxvii, 49, immissiones per Angelos malos, dicit Glossa, quod Deus punit per malos Angelos. Sed quandoque aliquae punitiones sunt factae per transformationem corporum humanorum, sicut uxor Lot, gen.

C. XIX, 26, legitur conversa in statuam salis, et socii diomedis dicuntur conversi fuisse in volucres, sicut Augustinus narrat XVIII de Civit. Dei. Ergo videtur quod Daemones possint corpora formaliter transmutare.

AG4

Praeterea, quanto aliquid magis est actu, tanto efficacius est in agendo: quia unumquodque agit secundum quod est actu; et propter hoc, quia ignis est maxime formalis, habet maximam virtutem inter alia corpora inferiora in agendo. Sed cum Daemon sit substantia spiritualis, formalior est quolibet corpore, et magis in actu existens. Ergo habet virtutem magis efficacem ad agendum quam aliqua corpora. Si ergo virtute quorundam corporum, corpora possunt formaliter transmutari, multo magis hoc virtute Daemonum fieri potest.

AG5

Praeterea, illud quod habet aliquam formam, deficit quandoque a perficiendo actionem illius formae, quia non complete recipit illam formam. Si ergo aliqua forma esset separata, haberet omnem actionem formae. Sed cum Daemones ponantur substantiae quaedam spirituales et immateriales, consequens est quod sint quaedam formae separatae. Ergo habent virtutem agendi omnem actionem formae, et ita (ut videtur) possunt corpora formaliter transmutare.

AG6

Praeterea, dionysius dicit XV cap. Caelestis hierarchiae, quod ignei fluvii significant thearthiscos, id est divinos, proventus copiosam ipsis et indeficientem affluentiam largientes, et vivificae nutritivos generabilitatis.

Sed generatio est transmutatio secundum formam.

Ergo boni Angeli possunt corpora formaliter transmutare; pari ergo ratione et Daemones, qui sunt eiusdem naturae.

AG7

Praeterea, corpora caelestia moventur a Deo per ministerium Angelorum. Agunt autem Angeli per intellectum et voluntatem; voluntas autem ad diversa se habet. Ergo Angeli possunt diversimode corpora caelestia movere.

Variato autem motu caelestium corporum, variantur transmutationes formales inferiorum corporum, quae ex caelestium corporum motu dependent. Ergo videtur quod Angeli possunt formaliter transmutare inferiora corpora, prout volunt; pari ergo ratione Daemones, qui sunt eiusdem naturae.

AG8

Praeterea, in Lib. De causis dicitur, quod virtus intelligentiae est infinita inferius, quamvis sit finita superius. Sed omnia corpora sunt infra intelligentiam. Ergo et infinitate suae virtutis potest ea qualitercumque voluerit immutare. Sed intelligentiae dicuntur Angeli sive boni sive mali. Possunt ergo Daemones corpora formaliter transmutare.

AG9

Praeterea, Augustinus dicit in III de Trinit., quod Daemonibus subsunt ignis et aer, et alia huiusmodi corpora, quantum eis a Deo permittitur. Sed ignis et aer et huiusmodi corpora sunt susceptiva formalis transmutationis. Ergo Daemones possunt huiusmodi corpora formaliter transmutare.

AG10

Praeterea, quicumque inducit formam, formaliter transmutat. Sed Daemones possunt inducere formas non solum accidentales, verum etiam substantiales; nam magi Pharaonis, virtute Daemonum, ranas fecerunt. Ergo videtur quod Daemones possint corpora formaliter transmutare.

AG11

Praeterea, Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum, quod magi faciunt miracula per privatos contractus cum Daemonibus. Sed in miraculis corpora transmutantur. Ergo videtur quod Daemones possint corpora transmutare.

AG12

Praeterea, Gregorius dicit in quadam homilia, quod ad Angelos qui sunt de ordine virtutum pertinet miracula facere, in quibus, ut dictum est, corpora transmutantur. Sed Daemones sunt eiusdem naturae cum Angelis. Ergo videtur etiam quod Daemones possint corpora

AG13

Praeterea, Daemon est maioris virtutis quam anima hominis. Sed ex virtute apprehensionis animae transmutatur formaliter materia corporalis, sicut patet in fascinatione, secundum Avicennam. Ergo multo magis Daemon potest immutare formaliter materiam corporalem.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit, XVIII de Civit. Dei: non solum animum, sed nec corpus quidem nulla ratione crediderim Daemonum arte vel potestate in bestialia lineamenta posse converti.

Sed corpus hominis non est minus passivum quam alia corpora. Ergo videtur quod etiam alia corpora Daemonum arte vel potestate transmutari non possunt.

SC2

Praeterea, Philosophus probat in VII metaph., quod generatio formarum in materia non est a formis immaterialibus, sed a formis quae sunt in materia; ubi Commentator dicit, quod substantiae immateriales non possunt transmutare materiam ad formam. Sed Daemones sunt substantiae immateriales.

Ergo videtur quod non possint formaliter corpora materialia transmutare.

CO

Respondeo. Dicendum quod sicut apostolus dicit Rom. XIII, 1, quae a Deo sunt, ordinata sunt; unde bonum universi est bonum ordinis, ut Augustinus dicit in enchirid.; et Philosophus in XII metaphys..

Huic autem ordini omnes creaturae subiiciuntur, cum sint a Deo productae. Ipse autem Deus, qui est huius ordinis causa, huic ordini praesidet, non autem ei subiicitur.

Et quia unumquodque per suam formam operationem propriam habet, hic rerum ordo non solum attenditur secundum formarum excellentiam, sed consequenter secundum operationes et motus; ut scilicet id cuius subtilior est forma, sit etiam altior operatio.

Et inde est quod secundum dionysium, in Lib. II de cael. Hierarch., infima a supremis moventur per media. Quod etiam Augustinus dicit in III de Trinit..

Et hoc convenit proportioni quae est necessaria inter agens et patiens. Cum enim suprema in entibus habeant virtutes maxime universales, passiva infima non sunt proportionata ad recipiendum effectum universalem immediate, sed per medias virtutes magis particulares et contractas; sicut apparet etiam in ipso ordine corporalium rerum. Nam corpora caelestia sunt principia generationis hominum, et aliorum animalium perfectorum, mediante virtute particulari, quae est in seminibus; quamvis quaedam animalia ex putrefactione generentur per solam virtutem caelestium corporum absque semine; quod accidit ratione imperfectionis eorum. Videmus enim sensibiliter quod aliquis debilis effectus producitur ab agente remoto; sed fortis effectus requirit agens propinquum; potest enim aliquid calefieri ab igne, etiamsi sit remotum ab igne; sed inflammari non potest, nisi igni coniungatur; unde qui vult rem remotam ab igne et camino accenso inflammare, facit hoc mediante candela. Et similiter generatio perfectorum animalium causatur a caelestibus corporibus mediantibus propriis activis; generatio autem animalium imperfectorum immediate.

Substantiae autem spirituales sunt superiores ordine naturae etiam ipsis caelestibus corporibus.

Unde propria virtute non possunt formaliter transmutare inferiora corpora, nisi adhibendo aliqua corporalia activa proportionata effectibus quos intendunt; sicut homo potest calefacere per ignem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quae visibiliter fiunt in hoc mundo possunt fieri per Daemones, non sola propria virtute, sed mediantibus activis naturalibus, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Daemon utitur activo naturali ad aliquem effectum producendum sicut instrumento: instrumentum autem agit non solum virtute propria, sed etiam in virtute principalis agentis; et ideo per instrumentum potest aliquid fieri ultra virtutem instrumenti absolute consideratam, sicut lectus fit per serram virtute artis. Et similiter Daemones per activa naturalia, quae adhibent ad effectus, possunt quaedam facere ultra virtutem naturalium agentium: non tamen hoc quod humani corporis lineamenta in bestialia convertantur secundum rei veritatem, quia hoc est praeter ordinem a Deo naturae inditum; sed omnes praedictae conversiones factae sunt secundum phantasticam apparitionem magis quam secundum veritatem, ut Augustinus ibidem manifestat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus non semper punit per malos Angelos, sed quandoque etiam per bonos, sicut patet de Angelo qui percussit castra Assyriorum, ut habetur Is., XXXVII, 36. Si tamen illa conversio uxoris Lot in statuam salis facta est mediantibus Daemonibus, manifestum est quod in illa operatione Daemon fuit instrumentum divinae virtutis; unde talem effectum produxit non propria virtute, sed virtute divina, quae non subiicitur ordini rerum, sed potest immediate quoscumque effectus producere, supremos vel infimos, prout voluerit. De sociis autem diomedis dicit Augustinus, quod non sunt conversi in aves, sed eis submersis, Daemones aves procreaverunt; per quas longo tempore homines ludificarent, quibusdam earum aliis succedentibus. Ex quo ostenditur quod non fuit solum secundum phantasticam apparitionem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod substantia spiritualis est magis in actu quam corpus, consequens est quod habeat virtutem altiolem, et magis universalem; unde infimos effectus non potest producere nisi mediantibus inferioribus causis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod forma separata, quae est purus actus, scilicet Deus, non determinatur ad aliquam speciem vel genus aliquod; sed incircumscribitur habet totam virtutem essendi, utpote ipsum suum esse existens, sicut patet per dionysium cap. V de divin. Nomin.. Et ideo eius virtuti subiicitur omnis actio: sed aliae formae separatae habent determinatam naturam speciei; unde non potest quaelibet quodlibet operari, sed unaquaeque id quod competit suae naturae, absque aliquo impedimento materialis defectus; sicut si calor esset forma separata, non haberet impedimentum in calefaciendo ex defectu materiae non perfecte participantis calorem, sicut ea quae sunt debiliter calida; non tamen posset facere actionem albedinis, aut alterius formae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod vivifica generabilitas, de qua dionysius loquitur, potest referri etiam ad intelligibilem generationem, ut ipse dicit, cap. II de divin. Nomin.. Aliorum patres dicuntur, quos scilicet purgant, illuminant et perficiunt. Si tamen referatur ad corporalem generationem, intelligendum est quod datur eis virtus ad generationem causandam mediantibus corporalibus agentibus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ratio illa in tribus deficit. Primo quidem, quia etsi Angeli caelos moveant, non tamen Daemones, de quibus nunc agitur. Secundo, quia etsi per intellectum et voluntatem moveant, non tamen sequitur quod possint aliter movere, sed secundum modum proportionatum naturae ipsorum: Angelus enim non est sua voluntas, sicut Deus, sed habet voluntatem in natura determinata; et secundum modum eius voluntas effectum sortitur. Deus autem, qui est ipsa voluntas, indifferenter potest facere omne illud quod potest cadere sub voluntate. Tertio, dato quod Angeli aliter moverent caelos, et ex hoc sequeretur aliqua transformatio in inferioribus, hoc non fieret immediate ab eis, sed mediantibus corporibus caelestibus.

RA8

Ad octavum dicendum, quod virtus intelligentiae dicitur esse infinita respectu inferiorum, in quantum non potest ab inferioribus comprehendi, sed superexcedit ea, non autem ita quod indifferenter omnem effectum in eis producere possit.

RA9

Ad nonum dicendum, quod ignis et aer et huiusmodi corpora serviunt Angelis secundum ordinem divinitus institutum.

RA10

Ad decimum dicendum, quod magi Pharaonis fecerunt ranas, adhibendo quaedam activa naturalia, quae Augustinus in III de Trinit. Nominat semina ex occultis elementorum finibus accepta.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod signa sive miracula quae magi faciunt per privatos contractus Daemonum, non sunt supra ordinem universalium causarum, sicut illa quae virtute divina fiunt, sed fiunt virtute activorum naturalium supra hominum comprehensionem et facultatem, propter tria: primo quidem, quia Daemones magis cognoscunt naturalium activorum virtutem quam homines; secundo, quia celerius possunt ea congregare; tertio, quia activa naturalia, quae assumunt ut instrumenta, se possunt extendere ad maiores effectus ex virtute vel arte Daemonum, quam ex virtute vel arte hominum; et sic hominibus miracula videntur quae per Daemones fiunt; sicut etiam hominibus inexpertis videntur miracula quae per aliquos artifices fiunt.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod ordo virtutum facit miracula instrumentaliter agendo ex virtute divina.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod in fascinatione Daemonum non transmutatur materia corporalis ex sola VI apprehensionis, ut Avicenna posuit, sed ex eo quod propter vehementem affectionem invidiae vel irae seu odii, ut plerumque accidit in vetulabus, inficiuntur spiritus; et haec infectio pertingit usque ad oculos, ex quibus inficitur aer circumstans, ex quo corpus alicuius infantis propter teneritudinem recipit aliquam infectionem, per modum quo speculum novum inficitur ad aspectum mulieris menstruatae, ut dicitur in Lib. De somno et vigil..

|a10 Articulus 10

TTA

Decimo quaeritur utrum Daemones possint corpora movere localiter.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Motus enim localis perfectior est inter omnes alios, ut Philosophus dicit in VIII phys.. Sed Daemones non possunt transmutare corpora formaliter. Ergo multo minus possunt ea movere localiter.

AG2

Praeterea, anima est spiritualis substantia, sicut et Daemon. Sed anima non potest movere localiter corpus, nisi a se vivificatum; unde si aliquod membrum mortificetur, redditur immobile. Sed Daemones non vivificant aliquod corpus. Ergo non possunt aliquod corpus movere localiter.

AG3

Praeterea, omnis actio est per contactum, ut dicitur in I de generat.. Non videtur autem quod possit esse aliquis contactus Daemonis ad corpora, quia nihil habet cum eis commune. Cum ergo movere localiter sit quoddam agere, videtur quod Daemones non possint corpora localiter movere.

AG4

Praeterea, si Daemones possent aliqua corpora movere localiter, maxime possent movere localiter corpora caelestia, quae propinquiora sunt eis in ordine naturae. Sed corpora caelestia movere non possunt: quia cum movens et motum sint simul, ut dicitur in VII physicor., sequeretur quod Daemones sint in caelo; quod neque secundum nos est verum, neque secundum Platonicos. Ergo multo minus possunt movere alia corpora.

AG5

Praeterea, inferiora moventur a superioribus per media, ut dictum est.

Sed inter substantias spirituales et inferiora corpora, media sunt corpora caelestia, quorum motus sunt principia omnium inferiorum motuum. Ergo Daemones non possunt movere localiter inferiora corpora, cum non possint movere caelestia corpora.

AG6

Praeterea, motus localis est causa aliorum motuum, ut patet in VIII physicor..

Si ergo Daemones possent corpora movere localiter; possent etiam per consequens ea movere formaliter: quod patet esse falsum ex praedictis.

AG7

Praeterea, motus naturaliter sequitur formam inclinantem ad determinatum locum, sicut patet in motibus gravium et levium. Sed Daemones non possunt imprimere formas materiae corporali, ut supra, habitum est. Ergo si moveant corpora localiter, motus ille erit violentus.

AG8

Praeterea, idem est motus totius et partis, sicut totius terrae et unius glebae ut dicitur in III phys.. Si ergo Daemones possunt movere glebam unius terrae, pari ratione possunt movere totam terram: quod non possunt, quia hoc esset mutare ordinem universi. Ergo Daemones non possunt aliquod corpus localiter movere.

SC

Sed contra est, quia, sicut Augustinus dicit in III de Trinit., Daemones colligunt semina, quae adhibent ad certos effectus.

Hoc autem sine motu locali fieri non posset. Ergo Daemones possunt corpora movere localiter.

CO

Respondeo. Dicendum quod, sicut supra, dictum est, in actionibus virtutum activarum considerandus est ordo rerum, qui non solum attenditur secundum naturas ipsarum, sed etiam secundum earum motus: habent enim et ipsi motus quemdam ordinem ad invicem. Et hoc dupliciter.

Uno modo secundum propriam rationem. Et secundum hoc motus localis ad alios motus duplicem habet comparisonem: uno modo, quia est primus motuum; alio modo, quia per motum localem minima variatio fit circa mobile; nam cum per alios motus varietur aliquid quod est intrinsicum rei, puta qualitas, aut quantitas, aut etiam forma substantialis per motum localem variatur corpus solum secundum aliquid extrinsecum, scilicet secundum locum. Et quantum ad utrumque secundum praedicta competit quod corpora moveantur a substantiis spiritualibus motu locali immediatius quam aliis motibus. Primo quidem, quia posteriora perficiuntur mediantibus prioribus; unde et alii motus a substantia spirituali causantur mediante motu locali. Alio modo quia, sicut supra dictum est, effectus debiles possunt fieri immediate a remotiore agente; unde minima variatio corporalis, quae fit per motum localem, potest fieri immediate per substantiam spiritualem, quasi per agens remotum; non autem alia maior variatio, qualis est aliorum motuum.

Alio modo consideratur ordo motuum secundum ordinem mobilium, sicut motus caeli est prior motu corporis elementaris. Et secundum hoc competit superioribus substantiis spiritualibus movere superius corpus, ita quod motor orbis Saturni non posset movere caelum stellarum; nec motor eius posset eum movere, si haberet plures stellas, ut dicitur in II de caelo.

Sicut ergo superiores substantiae spirituales movent superiora caelestia corpora, ita etiam inferiores movere possunt localiter inferiora corpora, quales sunt Daemones; sive hoc habeant ex conditione naturae, sive secundum illos qui dicunt, quod Daemones non fuerunt ex illis superioribus Angelis, sed ex illis qui praeficiuntur a Deo huic terrestri ordini secundum proportionem suae naturae, sive etiam hoc eis conveniat ex poena peccati, propter quam sunt detrusi a caelestibus sedibus in hunc aerem, secundum Gregorium qui ponit aliquos de supremis Angelis per peccatum cecidisse.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod motus localis est perfectior propter perfectionem mobilis, in quo, secundum ipsum, fit minima variatio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod anima humana infimum gradum tenet in ordine substantiarum spiritualium; unde non habet virtutem movendi corpus, etiam localiter, nisi proportionatum sibi per hoc quod est vivificatum ab ea.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Daemonis ad corpus non est contactus corporalis, sed virtualis; qui quidem requirit convenientiam proportionis moventis ad mobile.

RA4

Ad quartum dicendum, quod corpora caelestia excedunt proportionem virtutis Daemonum vel propter damnationem culpaе, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod motus naturales inferiorum corporum dependent ex motibus caelestium corporum, et causantur ab eis; possunt tamen aliqui motus fieri in inferioribus corporibus ex aliquibus aliis causis, puta ab ipso homine per voluntatem, et eadem ratione a Daemone vel Angelo; quamvis dispositio corporum secundum quam sunt susceptiva talis motus, aequaliter a corpore caelesti dependeat.

RA6

Ad sextum dicendum, quod alii motus omnes naturaliter provenientes, causantur ex motibus localibus caelestium corporum, non autem ex quibuscumque aliis localibus motibus. Nec tamen si per motus locales aliquorum corporum Daemones secundum alios motus transmutent, hoc faciunt propria virtute, sed magis virtute corporum localiter ab eis motorum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod nihil prohibet dicere, corpora quae moventur localiter a Daemonibus, per violentiam moveri, sicut etiam cum moventur ab hominibus.

RA8

Ad octavum dicendum, quod idem est naturalis motus totius et partis; non tamen eadem vis sufficit ad movendum totum quae movet partem. Unde licet Daemones possint movere aliquam partem terrae, non sequitur quod possint movere totam terram, quia hoc non est proportionatum naturae ipsorum, ut mutant ordinem elementorum mundi.

|a11 Articulus 11

TTA

Undecimo quaeritur utrum Daemones possint immutare partem animae cognoscitivam, quantum ad vim sensitivam interiorem vel exteriorem.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim Augustinus, XI de Trinit., quod visio tam corporalis quam imaginaria fit per aliquam formam.

Forma autem quae est in sensu vel imaginatione, est nobilior quam forma corporalis, cuius est similitudo; ut patet per Augustinum, III super genes. Ad litteram.

Cum igitur Daemones non possint imprimere in materiam corporalem formas corporeas, ut supra ostensum est; multo minus videtur quod possint immutare sensum vel imaginationem ad aliquid cognoscendum.

AG2

Praeterea, sentire et imaginari sunt opera vitae. Sed omnia opera vitae sunt ex principio intrinseco, per quod animal vivit. Cum ergo Daemon sit principium extrinsecum, videtur quod non possit movere hominem ad aliquid imaginandum vel sentiendum.

AG3

Sed dicendum, quod Daemon movet sensum ad imaginationem, non quidem imprimendo novas species, sed species praeexistentes in spiritibus sensitivis reducendo ad organum imaginationis vel sensus. Sed contra, Augustinus dicit in XI de Trin., quod ad videndum quacumque visione exigitur intentio, quae coniungat speciem visibilem ipsi potentiae visivae. Intentio autem pertinet ad vim appetitivam, quam Daemon movere non potest, quia sic hominem cogeret ad peccandum, cum in appetitu consistat peccatum. Non ergo per hoc quod reducit formas ad organum sensus vel imaginationis, potest movere hominem ad hoc quod sentiat vel imaginetur.

AG4

Praeterea, sicut se habet species intelligibilis ad intellectum, ita se habet phantasma ad imaginationem. Contingit autem quandoque quod species intelligibilis praesentialiter est in intellectu; nec tamen intellectus actu intelligit. Ergo videtur quod licet Daemon reducat ad organum imaginationis phantasmata, sive formas imaginatas, non propter hoc facit hominem imaginari.

AG5

Praeterea, huiusmodi formae in spiritibus sensitivis aut sunt in potentia, aut sunt in actu. Non autem videntur quod sint in actu, quia forma rei cognitae non videtur esse actu in cognoscente, nisi dum actu cognoscitur.

Si autem sint in potentia, non poterunt movere organum imaginationis vel sensus, quia nihil movetur ab eo quod est in potentia, sed solum ab eo quod est in actu.

Ergo per reductionem spirituum ad organa sensus vel imaginationis, non potest Daemon movere hominem ad apprehendendum aliquid sensu vel imaginatione, nisi prius huiusmodi formas de potentia in actum reduxerit; quod videtur facere non posse eadem ratione qua non potest movere materiam corporalem ad formam.

AG6

Praeterea, secundum Augustinum in III de Trin., Daemones in rebus corporalibus operantur per quaedam naturalia semina, quae sunt agentia naturalia. Sed activum naturale, quo nata sunt moveri sensus et imaginatio, est corpus exterius obiectum.

Ergo videtur quod absque huiusmodi corporis obiecto non possint Daemones imaginationem vel sensum hominis movere.

AG7

Praeterea, Augustinus dicit in XVIII de CIV. Dei, quod operatione Daemonum phantasticum hominis, veluti corporatum, in alicuius animalis effigie appareat sensibus alienis. Ex quo videtur quod pari ratione nihil aliud Daemon possit sensibus hominum ostendere, nisi per modum incorporationis.

AG8

Praeterea, sensus est potentia passiva.

Omne autem passivum movetur ab activo sibi proportionato. Activum autem proportionatum sensui est duplex: unum quidem quasi originans, scilicet obiectum; aliud autem quasi deferens, sicut medium. Sed Daemon, cum sit incorporeus, non potest esse obiectum sensus, neque etiam medium. Ergo videtur quod nullo modo possit movere sensum.

AG9

Praeterea, si Daemon movet vim cognoscitivam interiorum; aut hoc facit se obiciendo virtuti cognoscitivae, aut hoc facit immutando ipsam. Non autem hoc facit se obiciendo, quia oporteret quod vel assumeret corpus, et sic non posset interius ingredi ad organum imaginationis, cum duo corpora non sint simul in eodem loco; neque etiam assumendo phantasma, quod etiam esse non potest, quia phantasma non est sine quantitate; Daemon autem omni quantitate caret.

Similiter etiam nec hoc potest facere immutando; quia aut immutaret alterando, quod videtur non posse facere, quia omnis alteratio fit per qualitates activas quibus Daemones carent; aut immutaret transformando, sive localiter movendo, quod videtur esse inconveniens, duabus rationibus: primo quidem, quia transformatio organi non posset fieri sine sensu doloris; secundo, quia secundum hoc Daemon non ostenderet homini nisi nota cum tamen Augustinus dicat quod ostendit homini formas et notas et ignotas. Ergo videtur quod Daemones nullo modo possint immutare imaginationem vel sensum hominis.

AG10

Praeterea, secundum Philosophum in VII physic., transmutatio phantasmatum impedit intelligibilem cognitionem veritatis. Si ergo Daemon possit transmutare hominis phantasiam, sequitur quod possit eum impedire totaliter ab omni cognitione veritatis.

AG11

Praeterea, agens proximum oportet esse coniunctum, quia movens et motum sunt simul, ut probatur in VII physic..

Sed Daemon non potest esse coniunctus interiori phantasiae, quia super illud Habacuc II, 20: Dominus in templo sancto suo, dicit Glossa Hieronymi, quod Daemon non potest intra idolum esse, sed exterius aliquid operatur; et multo minus intra corpus humanum.

Ergo videtur quod non potest phantasiam immediate movere.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit in Lib. Lxxxiii quaest.: serpit hoc malum, scilicet Daemonis, per omnes aditus sensuales; dat sese figuris, accommodat coloribus, adhaeret sonis, odoribus se subiicit, infundit saporibus. Sed per huiusmodi, sensus immutantur. Ergo videtur quod Daemones possint sensus humanos immutare.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit, XVIII de Civit. Dei, quod transmutationes hominum in animalia bruta, quae dicuntur arte Daemonum factae, non fuerunt secundum veritatem, sed solum secundum apparentiam.

Hoc autem esse non posset, si Daemones humanos sensus transmutare non possent. Possunt ergo humani sensus per Daemones transmutari.

CO

Respondeo. Dicendum quod evidentibus indiciis et experimentis apparet quod operatione Daemonum aliqua sensibiliter hominibus ostenduntur.

Quod quidem quandoque fit per hoc quod Daemones aliqua exteriora corpora humanis sensibus exhibent vel quae praeexistunt a natura formata, vel quae ipsi formant per naturalia semina, sicut ex supradictis patet; et hoc non habet aliquam dubitationem.

Naturaliter enim humani sensus ad praesentiam sensibilium corporum immutantur.

Sed quandoque Daemones aliqua faciunt hominibus apparere quae in rerum exteriorum veritate non subsistunt; et hoc habet dubitationem qualiter fieri possit. Quam quidem Augustinus tangit, Lib. XII super genes. Ad litteram, ponens tres modos, quorum altero necesse est ut hoc fiat.

Cum enim praemisisset, quod quidam volunt animam humanam habere vim quamdam divinationis in seipsa (quod videtur congruere opinionibus Platonicorum ponentium animam omnium scientiam habere ex idearum

participatione), excludit hanc opinionem per hoc: quia si in sua potestate anima hoc haberet, semper posset homo divinare cum vellet; quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod indigeat ad hoc ab aliquo extrinseco adiuvati; non quidem a corpore, sed a spiritu.

Quaeritur autem ulterius, quomodo anima iuvetur a spiritu ad aliqua videnda: utrum scilicet in corpore sit aliquid, ut inde quasi relaxetur et emittatur eius intentio, quo in id veniat, ubi in seipsa videat significantes similitudines, quae ibi iam erant, nec videbantur, sicut multa in memoria, quae non semper intuemur; an fiant illic quae ante non fuerunt; et subdit tertium membrum, vel in aliquo spiritu sint, quo illa erumpens et emergens ibi eas videt.

Sed horum trium hoc tertium est omnino impossibile: anima enim humana secundum praesentis vitae statum non potest in tantum elevari, ut ipsam essentiam spiritualis et incorporeae substantiae videat, quia in statu praesentis vitae non intelligimus absque phantasmate, per quod cognoscere non possumus de aliqua spirituali substantia quid sit. Multo autem minus potest inspicere species intelligibiles quae sunt in mente spiritualis substantiae, quia quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est et quidquid sit de intellectuali cognitione animae humanae, certum est quod imaginaria eius visio, vel sensualis, nullo modo elevari potest ad videndam incorpoream substantiam, et species in ea existentes, quae non sunt nisi intelligibiles.

Cum ergo postea Augustinus subdit, quod dubium est, utrum anima videat in seipsa, an per alterius spiritus commixtionem; est intelligenda commixtio, non per hoc quod anima spiritualem substantiam videat, sed per hoc quod circa eam spiritualis substantia aliquid operetur, ut intelligatur permixtio per effectum spiritualis substantiae, non autem per ipsam eius substantiam, vel eorum quae in ipsa sunt.

Similiter etiam secundum dictorum trium modorum esse non potest, ut scilicet fiant de novo in anima quae ante non fuerant. Non enim potest Daemon influere novas formas in materiam corporalem, sicut ex praedictis patet; unde nec per consequens in sensum et imaginationem, in quibus nihil recipitur sine organo corporali.

Unde relinquitur primum membrum; ut scilicet aliquid praeexistat in corpore, quod per quamdam transmutationem localem spirituum et humorum reducitur ad principia sensualium organorum, ut sic videantur ab anima imaginaria vel sensuali visione; dictum est enim supra, quod Daemones virtute propria possunt localiter corpora mutare. Ex transmutatione autem locali spirituum et humorum etiam secundum naturae operationem contingit aliqua secundum imaginationem vel sensum videri. Dicit enim Philosophus in lib.

De somno et vigilia assignans causam apparitionum somniorum, quod cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus sive impressiones relictæ ex sensibilibus motionibus, quae in spiritibus sensibilibus conservantur, et movent principium apprehensivum; ita quod aliqua apparent ac si tunc principium sensitivum a rebus istis exterioribus immutaretur.

Et per hunc modum Daemones possunt immutare imaginationem et sensum, non solum dormientium, sed etiam vigilantium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Daemones non possunt novam formam imprimere in organa corporea sensuum; possunt tamen formas in organis sensibilibus conservatas aliquo modo transmutare, ut secundum eas aliquae apparitiones fiant.

RA2

Ad secundum dicendum, quod operatio vitae secundum quod egreditur a potentia, est semper a principio intrinseco: sed secundum quod procedit ex obiecto, potest esse a principio extrinseco, sicut visio causatur a visibili; et hoc modo immutatur sensus a Daemonibus, scilicet per aliquam exhibitionem obiecti.

RA3

Ad tertium dicendum, quod intentio est virtutis appetitivæ actus: quae quidem est duplex. Una sensitiva, quae quidem est virtus organi corporei; unde potest eius actus ab aliqua corporali transmutatione causari; sicut ex aliquo corporali apposito vel subtracto appetitus sensitivus movetur ad aliquid desiderandum vel fugiendum; et hoc modo Daemones possunt immutare appetitum sensitivum ad aliquid intendendum. Alia autem est vis appetitiva intellectiva, scilicet voluntas: quae quia non habet organum corporale, non immutatur ex corporali immutatione, nisi dispositive; effective autem mutari potest vel ab ipso homine, secundum quod voluntas movet seipsam, vel a Deo, qui interius operatur.

Unde secundum hoc Daemones non possunt movere animam ad aliquid intendendum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod homo actu consideret secundum species quae habitualiter in intellectu existunt, requiritur intentio voluntatis: nam habitus est quo quis agit cum voluerit, ut dicitur in III de anima; et similiter per intentionem appetitus sensitivi contingit quod actu animal imaginetur ea quae prius in memoria conservabantur. Potest autem et hoc in homine fieri per intentionem appetitus intellectivi, secundum quod appetitus superior movet inferiorem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod species quae praeexistunt in organis sentiendi, medio modo se habent inter actum perfectum et potentiam puram; sicut et species quae habitualiter existunt in intellectu; et per solam intentionem appetitus reducuntur in actum perfectum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod apprehensio sensitiva hominis nata est immutari, sicut a proprio motivo, dupliciter: uno modo secundum aliquod motivum exterius, quod quidem fit secundum motum a rebus ad animam; alio modo secundum aliquod interius motivum, quod quidem fit secundum motum ab anima ad res; et utroque motivo Daemon uti potest ad immutandum hominis imaginationem vel sensum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod verbum illud Augustini non est sic intelligendum, quod ipsam vim phantasticam hominis, aut etiam speciem in ipsa conservatam aliquo corpore circumdet, ut sic ipsam sensibus aliorum obiiciat; sed quia ipse Daemon qui speciem et imaginationem alicuius hominis format, aliam similem speciem vel corporaliter exterius aliorum sensibus obiicit, vel intrinsecus in eorum sensibus similem speciem operatur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod Daemon immutat potentiam imaginativam vel sensitivam hominis, non quasi ipse se exhibeat medium, vel obiectum, sed in quantum proprium subiectum sensitivae vel imaginativae virtutis defert ad ipsam, ut supra dictum est.

RA9

Ad nonum dicendum, quod Daemon non immutat potentiam sensitivam et imaginativam se ei obiiciendo, ut ostensum est, sed eam transmutando; non quidem alterando, nisi quantum ad motum localem, quia non potest de se imprimere novas species, ut dictum est. Immutat autem transmutando sive localiter movendo, non quidem substantiam organi dividendo, ut sic consequatur sensus doloris; sed movendo spiritus et humores. Quod autem ulterius obiicitur, quod sequitur quod secundum hoc Daemon non possit aliquid novum homini demonstrare secundum imaginariam visionem: dicendum est, quod novum aliquid potest intelligi dupliciter. Uno modo totaliter novum et secundum se et secundum sua principia; et secundum hoc Daemon non potest aliquid novum homini secundum visionem imaginariam demonstrare, non enim potest facere quod caecus natus imagnetur colores, vel quod surdus natus imagnetur sonos.

Alio modo dicitur aliquid novum secundum speciem totius; puta, si dicamus esse novum in imaginatione quod aliquis imagnetur montes aureos, quos nunquam vidit; quia tamen vidit et aurum et montem, potest naturali motu imaginari in homine phantasma aurei montis; et hoc etiam modo Daemon potest aliquid novum imaginationi offerre, secundum diversas compositiones motuum et specierum, quasi quorundam seminum in organis sensibilibus latentium, quorum virtutem ipse cognoscit.

RA10

Ad decimum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in Lib. De Trin., multa Daemones possunt virtute suae naturae quae non possunt propter prohibitionem divinam.

Dicendum est ergo, quod Daemones possunt virtute suae naturae phantasmata perturbando, totaliter intelligibilem cognitionem hominis impedire, sicut patet in arreptitiis: non tamen semper hoc facere permittuntur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod quia Angelus bonus vel malus ubi operatur ibi est, secundum Damascenum, consequens est quod, quando Daemon humores et spiritus commovet ad aliquid ostendendum, ibi existat. Quod autem dicit Hieronymus quod Daemon non est intus in idolo, non est intelligendum quod non possit intus esse in idolo, quia cum sit spiritualis substantia, non impeditur corpora penetrare; sed intelligitur quod non est in idolo sicut anima in corpore, ut ex idolo et Daemone fiat aliquid unum, sicut gentiles arbitrabantur.

¶a12 Articulus 12

TTA

Duodecimo quaeritur utrum Daemones possint immutare hominis intellectum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Intellectus enim hominis comparatur soli, secundum illud quod dicitur Sap. V, 6, ex persona impiorum: sol intelligentiae non est ortus nobis. Sed Daemon non potest immutare solem visibilem. Ergo multo minus potest immutare intellectum humanum.

AG2

Praeterea, nihil transmutatur nisi quod est in potentia. Sed anima humana est in actu completo quantum ad intelligibilia, et etiam quantum ad imaginabilia; dicit enim Augustinus, XII super Gen. Ad litt.: quamvis prius videamus aliquod corpus quod antea non videbamus, atque inde incipiat imago eius esse in spiritu nostro quod illud cum absens fuerit recordemur, tamen eandem eius imaginem, non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit; et in X de Trinit., dicit, quod anima imagines corporum convolvit et rapit facta in semetipsa de semetipsa.

Ergo videtur quod non possit intellectus hominis a Daemone immutari.

AG3

Praeterea, magis appropinquat intellectui humano vis imaginativa quam Daemon, quia vis imaginativa radicatur in eadem essentia animae. Sed vis imaginativa non potest immutare vim intellectivam hominis, quia immateriale non immutatur a materiali.

Ergo videtur quod Daemon non possit intellectum hominis immutare.

AG4

Praeterea, intellectus se habet ad intelligibilia sicut materia ad formam, quae fit in actu per formas, sicut intellectus per intelligibilia.

Sed si aliqua materia sit quae habet aliquam formam semper sibi praesentem, nunquam potest immutari ad aliam formam, sicut patet in corpore caelesti. Intellectus autem humanus habet aliquod intelligibile semper sibi praesens, scilicet seipsum, quia ipse intelligibilis est. Ergo nullo modo Daemon potest eum immutare ad aliquod intelligibile.

AG5

Praeterea, intellectus proprie immutatur a docente, qui reducit ipsum de potentia in actum, ut patet per Philosophum in VIII physic.. Sed solus Deus interius docet, ut patet per Augustinum in Lib. De magistro. Ergo videtur quod Daemon non potest interius intellectum immutare.

AG6

Praeterea, intellectus immutatur per illuminationem.

Sed illuminare intellectum humanum competit Deo, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ut dicitur Ioan. I, 9: non autem convenit Daemone, quia nulla est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II ad Cor. VI, 14. Ergo videtur quod Daemones non immutent intellectum humanum.

AG7

Praeterea, cognitio intellectiva secundum duo fit: scilicet secundum lumen intelligibile, et secundum species intelligibiles. Sed Daemon non potest movere animam ad cognitionem intelligibilem ex parte luminis intellectualis, quia hoc praeeexistit in homine a natura; similiter etiam nec ex parte specierum intelligibilium, quia species intellectus substantiae spiritualis sunt universaliores, et improprietariae intellectui humano. Nullo ergo modo Daemon potest immutare animam humanam ad intelligibilem cognitionem.

AG8

Praeterea, Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum, quod qui non intelligit verum, nihil intelligit. Sed ad Daemonem potius pertinet inducere hominem in falsitatem quam in veritatem, secundum illud Ioan. VIII, 44: cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur. Ergo videtur quod Daemones non possunt immutare animam hominis ad cognitionem.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit, XVIII de Civit. Dei, quod quidam Philosophus quaedam Platonica dogmata cuidam in somnis exposuit; quod operationi Daemonum Augustinus attribuit. Ergo Daemones possunt immutare animam hominis ad aliquid intelligendum.

SC2

Praeterea, super illud iob XXXVII, 8: ingrediatur bestia latibulum (suum), dicit Gregorius in moral.

Quod Daemon in mentem etiam sanctorum ingredi potest; sed manere ibi non potest. Ergo videtur quod possit mentem hominis movere ad aliquid intelligendum.

SC3

Praeterea, Augustinus dicit in XIX de Civit. Dei, quod Daemon potest uti anima sapientis ut vult. Sed anima sapientis est potentissima.

Ergo videtur quod multo magis Daemon possit alias animas movere ad aliquid intelligendum.

SC4

Praeterea, Augustinus dicit, XII super genes. Ad litteram, quod sicut spiritus imaginarius hominis adiuvatur ut formas imaginarias videat, ita etiam mens eius adiuvatur ut eas intelligere possit. Sed Daemon adiuvando vim imaginariam movet ad visionem imaginariam. Ergo adiuvando mentem movet ad aliquid intelligendum.

CO

Respondeo. Dicendum quod circa operationem Daemonis duo sunt consideranda: primo quidem quid possit ex virtute propriae naturae; secundo quomodo naturali virtute utatur ex malitia propriae voluntatis.

Quantum ergo ad virtutem propriae naturae, eadem possunt Daemones quae et boni Angeli, quia est eorum eadem natura communis.

Est autem differentia in usu virtutis secundum bonitatem et malitiam voluntatis, nam boni Angeli ex caritate hominem ad bonum iuvare intendunt ad perfectam cognitionem veritatis; quam Daemon impedire intendit, sicut et alia hominis bona.

Est autem considerandum, quod intellectualis hominum operatio secundum duo perficitur; scilicet secundum lumen intelligibile, et secundum species intelligibiles; ita tamen quod secundum species fit apprehensio rerum; secundum lumen intelligibile perficitur iudicium de apprehensis. Inest autem animae humanae naturale lumen intelligibile, quod quidem ordine naturae est infra lumen angelicum.

Et ideo, sicut in rebus corporalibus superior virtus adiuvat et confortat inferiorem virtutem, ita per lumen angelicum confortari potest lumen intellectus humani ad perfectius iudicandum; quod Angelus bonus intendit, non autem Angelus malus. Unde hoc modo Angeli boni movent animam ad intelligendum, non autem Daemones.

Ex parte autem specierum Angelus bonus vel malus potest immutare hominis intellectum ad aliquid intelligendum, non quidem influendo species in ipsum intellectum, sed quaedam signa exterius adhibendo, quibus intellectus excitatur ad aliquid apprehendendum; quod etiam homines facere possunt.

Sed etiam ulterius Angeli boni vel mali possunt interius quodammodo disponere et ordinare species imaginarias, secundum quod competit ad aliquid intelligibile apprehendendum.

Quod quidem Angeli boni ordinant ad hominis bonum, Daemones autem ad hominis malum; vel quantum ad effectum peccati, prout scilicet homo ex his quae apprehendit, movetur ad superbiam, vel ad aliquod aliud peccatum; vel ad impediendum ipsam intelligentiam veritatis, secundum quod per aliqua apprehensa ducitur homo in dubitationem quam solvere nescit, et sic trahitur in errorem. Unde Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum, quod Daemon quibusdam nebulis implet omnes meatus intelligentiae, per quos pandere lumen rationis radius mentis solet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus humanus possibilis non comparatur soli, sed magis aeri, vel cuicumque diaphano illuminabili.

Intellectus autem agens, ut dicit Themistius in comment. III de anima, secundum Platonem quidem comparatur soli, quia ponebat intellectum agentem esse substantiam separatam; unde Augustinus in Lib. Soliloquiorum Deum comparat soli; sed secundum Aristotelem, intellectus agens comparatur lumini in aliquo corpore participato.

RA2

Ad secundum dicendum, quod falsum est animam esse in actu completo nec quantum ad intelligibilia, nec quantum ad sensibilia.

Nam respectu intelligibilium in anima humana distinguitur duplex intellectus: scilicet intellectus agens, et intellectus possibilis. Intellectus autem possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia; unde comparatur tabulae in qua nihil est scriptum, secundum Philosophum in III de anima. Sed intellectus agens est quidam actus omnium intelligibilium, quo est omnia intelligibilia fieri, non quidem ita quod contineat in se omnia intelligibilia in actu, sicut nec lumen, cui comparatur, continet in se colores in actu; sed et lumen facit omnes colores esse visibiles actu, et intellectus agens facit omnia intelligibilia actu. Et secundum hoc, species intelligibiles non faciunt corpora aut sensus corporei in intellectu: sed ipse intellectus facit eas per intellectum agentem, et recipit eas per intellectum possibilem; sicut si oculus corporalis haberet lumen, et esset lucidus actu, faceret colores visibiles actu, in quantum esset lucidus in actu; et reciperet eos, in quantum esset diaphanum carens omni colore, sicut aequaliter patet in oculo cati.

Quantum vero ad imaginabilia, manifestum est quod vis imaginativa non est in actu perfecto omnium imaginabilium; sed reducitur in actum per impressionem sensus; est enim phantasia motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in Lib. De anima; alioquin caecus natus posset imaginari colores. Sensus autem fit in actu per actionem sensibilis in organum sensus; unde Augustinus dicit in XI de Trinit., quod sensus accipit speciem ab eo corpore quod sentimus; et a sensu memoria, a memoria vero acies cogitantis. Quod vero dicitur in XII super Gen. Ad litt., quod corporis imaginationem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit, intelligendum est quod virtus incorporea exterioris sensibilis non est sufficiens ad hoc quod faciat speciem sensibilem in quantum sentitur, vel speciem imaginariam, in quantum est imaginata; sed hoc est ex virtute animae. Habet tamen corpus exterius virtutem immutandi corporea organa, quam immutationem sequitur perceptio sensus per virtutem animae. Unde Augustinus dicit in XI de Trinit.: non possumus quidem dicere quod sensum gignat res visibilis; gignit tamen formam velut similitudinem suam, quae fit in sensu, cum aliquid videndo sentimus. Et sic etiam intelligenda sunt omnia alia verba Augustini his similia. Quamvis etiam secundum quemdam alium modum possit intelligi; quod spiritus faciat formas imaginarias in seipso, in quantum scilicet diversimode componendo novas formas imaginarias gignit, sicut phantasma aurei montis, ut supra dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod vis imaginativa magis convenit cum intellectu humano, subiecto; sed quantum ad rationem speciei plus convenit cum eo intellectus Angeli boni vel mali. Unde aliquo modo potest intellectus Angeli vel Daemonis movere intellectum hominis, quo non potest ipsum movere vis imaginativa; et tamen vis imaginativa quodammodo movet intellectum possibilem, non quidem virtute sua, sed virtute intellectus agentis.

Dicit enim Philosophus in III de anima, quod sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum possibilem. Unde sicut lumen dat coloribus quamdam virtutem instrumentalem faciendi immutationem spirituales in sensu, ita et phantasmata, in quantum instrumentaliter agunt in virtute intellectus agentis, faciunt intellectum possibilem in actu intelligibilium specierum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aliter est de intellectu Angeli et intellectu humano. Intellectus enim Angeli est sicut aliquod ens actu in genere intelligibilium; et ideo intelligit essentiam suam secundum seipsam, et per eam intelligit quaecumque alia intelligit. Non enim est inconveniens quod per unam formam recipiatur alia, sicut per superficiem recipitur color; unde corpus quod semper habet superficiem, potest ab aliquo extrinseco immutari ad hoc vel illud. Sed intellectus possibilis animae humanae est sicut ens omnino in potentia in genere intelligibilium; et ideo non potest intelligere seipsam nisi secundum quod fit actu per speciem intelligibilem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod solus Deus docet interius operando, qui est auctor etiam ipsius luminis naturalis; potest tamen vel Angelus vel Daemon vel homo docere, repraesentando intellectui suum obiectum, ut supra dictum est.

RA6

Ad sextum dicendum quod, intellectus potest moveri non solum ex parte intelligibilis, sed etiam ex parte obiecti, ut dictum est.

RA7

Ad septimum dicendum, quod bonus Angelus potest movere intellectum hominis ex parte luminis, non quidem causando lumen naturale in ipso, sed confortando, ut dictum est. Sed tam Angelus quam Daemon potest movere intellectum hominis ex parte speciei intelligibilis; non quidem aequales species humano intellectui ingerendo suis speciebus, sed eo modo quo supra dictum est, componendo formas imaginatas, vel etiam aliqua exteriora signa adhibendo; sicut etiam homo profundas conceptiones intelligibiles quas habet, potest aliis notificare, explanando eas secundum quod congruit intellectui auditorum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod per ipsa vera quae Daemon manifestat, intendit hominem ad mendacium perducere.

RC

Circa ea vero quae in contrarium obiiciuntur, considerandum est, quod Daemon dicitur ingredi posse mentem hominis, non secundum substantiam, sed secundum effectum; in quantum scilicet instigat hominem ad aliquid cogitandum. Dicitur etiam, quod potest uti anima sapientis ut vult, in quantum aliquando, Deo permittente, impedit usum rationis in homine, sicut patet in arreptitiis.

Et haec quidem circa quaestiones de malo dicta sufficiant.